И. С. НАРСКИЙ

ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА

Допущено Министерством высшего и среднего специального образования СССР в качестве учебного пособия для студентов философских факультетов и отделений университетов

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЫСШАЯ ШКОЛА»
МОСКВА—1973

Библиотека "Руниверс"

1Ф
Н28

Нарский И. С.
Н28 Западноевропейская философия XVIII века. Учебное пособие. «Высшая школа», 1973.
302 с.

В книге подробно рассмотрены философские и социологические воззрения Локка, Беркли, Юма, Ламетри, Дидро, Гольбаха, Гельвеция. Большое внимание уделено анализу гносеологических воззрений и особенностей их философских концепций человека, а также вопросам преемственности развития материалистических учений и их борьбы против идеализма.

$\frac{1-5-1}{17-73}$ **1Ф**

Рецензенты:
кафедра истории философии Ленинградского государственного университета:
доктор философских наук профессор **К. Т. Кузнецов.**

Н $\frac{0151-034}{001(01)-73}$ 17—73

Библиотека "Руниверс"

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга — одна из трех, ранее задуманных автором, которые освещают воззрения наиболее выдающихся философов нового времени, т. е. эпохи становления и прогрессивного развития западноевропейского буржуазного общества (XVII — первая половина XIX в.). Это время дало великих философов, чье творчество составило значительную часть классического теоретического наследства, и интерес к нему со стороны нас, марксистов, едва ли требует особого доказательства. И данная книга может иметь поэтому соответствующий подзаголовок: «Великие философы Нового времени».

Начиная с 1950 г. автор читал ряд лекционных курсов по истории философии в Московском университете, сочетая их чтение с исследовательской работой по данным темам. Записи одного из этих курсов, с учетом ре-

Библиотека "Руниверс"

зультатов проделанных исследований, легли в основу настоящего издания, чем и объясняется характер и главные особенности отбора вошедшего в книгу материала и объем глав. Ориентируясь на потребности слушателей философских факультетов, автор старался не упустить из виду и более широкую читательскую аудиторию: знание истории философии необходимо каждому, кто хочет изучать диалектический материализм так, чтобы глубже понять его проблемы, осмыслить и использовать огромные творческие возможности, заложенные в философии марксизма. Напомним известные слова Ф. Энгельса о том, что изучение истории философии — лучшая школа теоретического мышления.

Происхождение данной работы и указанная цель ее написания продиктовали стремление автора по возможности строго придерживаться компактных объемов глав, расчлененных к тому же для удобства студентов и аспирантов, на небольшие, близкие по размерам друг к другу, параграфы с вынесенными на поля их названиями. По той же причине было целесообразно приводить только краткие сведения социально-исторического характера и притом включить их, в большинстве случаев, в качестве элементов жизнеописания философов, в состав биографических параграфов в каждой из глав, что придало последним до некоторой степени характер легко обозримых очерков. Более подробные сведения легко могут быть найдены в изданиях иного рода.

Всё сочинение разделено, из технических соображений, на три отдельные книги, каждая из которых посвящена философии одного столетия. Предпочтительно было начать с выпуска книги, рассматривающей философию XVIII в., поскольку именно этот период был разработан автором раньше, чем два других. Учебные пособия по философской мысли XVII и XIX вв. последуют в самое ближайшее время.

Каковы принципы, которых придерживался автор при подготовке к изданию этой и примыкающих к ней двух других книг? Во-первых, он стремился истолковывать и оценивать историко-философские факты с двоякой, но взаимообусловленной в своих элементах и в конечном счете единой точки зрения, а именно: выясняя как то, что философы прошлого дали нового по сравнению со своими предшественниками, так и то, как соотносятся учения этих философов с более высокими достижениями

Библиотека "Руниверс"

их последователей, в том числе их критиков. В конечном счете, интерпретация и оценка тех или иных звеньев в цепи историко-философского прогресса проведена с точки зрения современного состояния развивающейся марксистско-ленинской философской науки. Этот вид познавательной ретроспекции считали совершенно необходимым К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин.

Сопоставление с прошлым и будущим не может быть достаточно объективным без оценки деятельности данного философа в свете потребностей, запросов, требований близкой ему современности. Иными словами, необходимо выяснить, как он ответил на нужды своего общества и своего класса в конкретно-исторических условиях эпохи. Но чтобы при этом выяснении современность философа в свою очередь не была отторгнута от прошлого и будущего, следует не упустить из виду питавшие его историко-философские традиции, осветить уровень и состояние разработки волновавших его проблем у соратников и антагонистов и сопоставить их решения со взглядами, имевшими хождение в науке, а также выявить, насколько эти взгляды поднялись над позициями обыденного сознания своего времени.

Сказанным объясняется наличие в данной книге экскурсов в другие отделы истории философии, а также в историю логики и специальных наук, что в некоторых случаях, как надеется автор, представит для читателя самостоятельный интерес. Указанным подходом определяется и то, что в ряде мест этой и примыкающих к ней книг нашли освещение некоторые сложные вопросы из общей проблематики диалектического материализма,— материи и сознания, познания и отражения, рационализма и сенсуализма и т. д. Степень подробности анализа этих вопросов и уделенное им место не могли быть, естественно, велики, но в каждом случае они зависят от роли того или иного решения проблемы в характеристике мировоззрения и метода данного мыслителя: поэтому о «вторичных качествах» речь идет тогда, когда рассматривается учение Локка об идеях, о случайности и необходимости — при разборе фатализма Гольбаха и его единомышленников и т. д. Соответственно и в примыкающих работах,— об отчуждении заходит разговор тогда, когда рассматриваются «идолы» познания у Ф. Бэкона, о понятии «объективная реальность» — при рассмотрении учения Спинозы о субстанции, о соотношении

Библиотека "Руниверс"

диалектики и формальной логики — в главе о Гегеле и т. д. Внимание, уделенное полемике между философами, как, например, Беркли против Локка, было вызвано стремлением выявить новые подходы к спорным вопросам.

Во-вторых, одним из принципов, положенных в основу настоящей книги, является концентрация изложения вокруг двух основных проблем, как-то: (1) развитие метода и теории познания и (2) понимание человеческой природы, места человека в мире и его путей к счастью. *Метод* и методология познания заняли в новой философии одно из самых важных мест, что наметилось еще в рамках естественнонаучного течения эпохи Возрождения. Не менее острой проблемой была все это время и *проблема человека*: она была написана на знамени ренессансного гуманизма и затем прошла красной нитью через последующие столетия, далеко не всегда верные гуманистическим заветам.

Очевидно, что названные две проблемы не рядоположены, но находятся во внутренней взаимосвязи, раскрытой в своем существе только марксизмом, который показал социально-исторический характер познавательного процесса и зависимость человеческого счастья от коренного преобразования в общественных отношениях, преобразования, которое может быть успешно доведено до конца опять-таки только на основе научного познания путей и этапов изменения этих отношений.

Взаимосвязь этих двух проблем вытекает уже из того, что вопрос об отношении человека к окружающему миру является одним из видов формулировки основного вопроса философии (например, у Ф. Энгельса), а точнее — *ценностной* его «стороной». Содержание философских учений далеко не исчерпывается, конечно, основным вопросом философии, но то или иное его решение выступает в руках данного философа своего рода методологическим ключом к рассмотрению им других проблем.

В истории домарксистской философии взаимосвязь проблематики человека и метода познания трактовалась и решалась по-разному, но почти никогда не упускалась из виду. Уже Ф. Бэкон в учении об «идолах» поставил ее в центр внимания.

Поэтому в настоящей книге вопросам становления философской антропологии уделено свое место, как и во-

Библиотека "Руниверс"

просам теоретико-познавательного характера. Среди последних одним из важнейших мы считаем вопрос о *соотношении диалектической и формальной логики*: определенно, хотя и не совсем верно, он был поставлен Гегелем, однако поиски «неформальной» (здесь в смысле: противоположной схоластической силлогистике) логики начались за два столетия до великого немецкого диалектика.

И, наконец, третий принцип. Он состоит в том, что каждая из глав книги посвящена изложению и истолкованию взглядов одного из наиболее выдающихся философов прошлого. Можно сказать, что она была задумана как книга о великих философах. Бесспорно, что нет истории философии без истории направлений, как нет ее и без истории проблем. Но когда ее пишут только как историю принципов или проблем, появляется опасность отрыва от той национальной почвы, на которой данная проблема развивалась далеко не так, как в других странах. Когда же ее пишут только как историю направлений (течений), возникает опасность безликости, того неконкретного схематизма, который столь ужасал А. И. Герцена в Гегеле, взирающем на мир, по выражению великого русского мыслителя, с высоты «воздушного шара». Нет истории философии без истории тех или иных *оригинальных* умов, т. е. без *отдельных* философов.

В философии, как, пожалуй, нигде еще, велика *роль личности*. Конечно, эту роль надо верно понимать. Пример глубоко неверных рассуждений иррационалистов Бергсона, Ницше и других, которые нашли свою кульминацию в сочинении К. Ясперса «Великие философы» (1957), нельзя упускать из виду. Превратив историю философии в поле деятельности нескольких совершенно, по его мнению, независимых друг от друга исключительных личностей (в том числе Будды и Христа), Ясперс разрушил единство историко-философского процесса. Те люди, которые должны, по его мнению, попасть в историю философии,— это *«одиночки*, избираемые по их большему или меньшему значению» (82, 43 — курсив мой. — *И. Н.*) [1], и они не могут, будто бы, быть поняты

---

[1] В скобках первое число означает порядковый номер источника в списке цитируемой литературы, который помещен в конце книги; последнее число — его страницу, стоящая перед ним цифра указывает номер тома. В случае нескольких источников соответствующие им числа разделены точкой с запятой. — *Ред.*

Библиотека "Руниверс"

на фоне исторических фактов и духовных традиций, поскольку обладают мистической внеисторической и вневременной силой, соединяющей их с трансцендентным бытием (das Umgreifende).

Против употребления категории «великий философ» в историко-философских исследованиях выступил польский публицист и философ Л. Колаковский. Он утверждал, что эта категория расплывчата, подобно, например, понятию «большая река», и ведет к разрыву исторической преемственности и к культу духовно уникальных гениев. Ссылаясь на то, что будто бы исторический материализм лишает данную категорию всякого смысла, он писал, что «в истории идей категория «великого философа» самым очевидным образом оказывается излишней...» (83, 568). Однако акцент на полную стихийность историко-философского процесса приводит Колаковского к иррационалистской аргументации в пользу им же отвергаемой категории! Она им принимается как «историческая, но только в экзистенциальном значении». Великий философ «не есть «отражение» своего времени, но есть его творец» (83, 575). Субъективизм подобного противопоставления очевиден.

Верное понимание роли выдающихся личностей в истории философии в своих главнейших чертах вытекает из марксистско-ленинского учения о роли личности. История философии создается выдающимися творческими личностями, способными более глубоко, чем другие люди, осмыслить уроки жизни и познания, и забывать об этом факте значило бы стереть различие между философией и массовым обыденным сознанием, либо даже искать философские построения по преимуществу в народных сказаниях и речениях.

Мы, марксисты, гордимся тем, что наша теория создана великими философами,— Марксом, Энгельсом и Лениным. Одно из существенных отличий прогрессивной буржуазной мысли нового времени по сравнению с философией эпохи империализма состоит именно в том, что представители первой стремились возвысить теоретическое сознание над обыденным, тогда как многие деятели последней (лингвистические аналитики и экзистенциалисты) фактически растворяют теорию в обыденном сознании современного буржуа (близкий к томизму Мортимер Адлер возвел это растворение философии в обыденном сознании даже в историко-философский

Библиотека "Руниверс"

постулат). Нельзя, однако, не учитывать того, что, как доказано историческим материализмом, деятельность выдающихся личностей повисает в вакууме и замирает, если они не опираются на питающую их почву социальной активности определенных общественных классов, не соответствуют ей и не способствуют дальнейшему ее развитию.

Но историко-философский процесс затухает, а существование истории философии как науки ставится под угрозу и тогда, когда отсутствует еще один стимул,— активная *преемственность* между философами некоторой определенной социальной и теоретической линии развития. В смысле сохранения достигнутых завоеваний мысли и приложения их к жизни достаточно деятельности таких философов, которые усматривают свою задачу не в создании новых, а в распространении уже возникших идей Подобных мыслителей Д. Юм называл «людьми беседы», популяризаторами (the conversible men), что, впрочем, было слишком узким пониманием их роли Однако восходящий путь развития и умножения философского *знания* невозможен без пионерских подвигов великих философов. Диалектика же их творчества такова, что новые завоевания в философии не только не отрицают нацело все из того, что было создано прежде, но они возможны лишь через глубокое осмысление уже имеющихся и обладающих своими достижениями традиций, т. е. того, что Ф. Энгельс называл «мыслительным материалом», и того, что В. И. Ленин характеризовал как «теоретические источники». Недостаточно и одних лишь, хотя бы и самых прогрессивных, традиций: теоретику необходимо осмыслить уроки современной общественной борьбы и состояние наук своего времени,— впрочем, последнее есть аксиома для всех историков философии, стоящих на позициях марксистского принципа партийности во всей полноте его содержания.

История философии — это процесс развития и умножения специфического философского знания, а это предполагает *единство* данного процесса Факт этот отнюдь не означает правоты тех, кто рассматривает историю философии как «единый поток», примиряющий в себе материализм с идеализмом, диалектику с метафизикой, науку с религией и т. д. Такая ложная концепция игнорирует борьбу между социальными классами и противоположность между партиями в философии. В действительности же,

Библиотека "Руниверс"

наоборот, единство историко-философского процесса реализуется именно через противоречия. Разные и прямо противоположные друг другу классовые точки зрения приводят к различным пониманиям истины по ее содержанию и ведут к борьбе за подлинную философскую истину и против нее, а также к борьбе за разные пути и средства ее достижения. Таким образом, в историко-философском процессе складываются ситуации антиномического взаимопротивопоставления учений[1], что, в свою очередь, создает возможность для разрешения подобных антиномий на путях диалектического синтеза.

Диалектический синтез не означает ни эклектического соединения, т. е. примирения, противоположных позиций (такое примирение, как правило, было бы эклектическим), ни вытеснения одной позиции другой (вытеснение означало бы сохранение этой другой позиции в прежнем, не развитом в процессе борьбы, виде). Если в истории специальных наук новая, более высокая позиция нередко так переплавляет в себе прежние позиции, находившиеся до этого в состоянии борьбы, что о них обеих можно было бы сказать, что обе они были правы и неправы в равной мере, то в истории философии диалектическое синтезирование в большинстве случаев происходит совсем иначе. Когда граница между борющимися концепциями совпадает, хотя бы в основном, с качественной границей между материализмом и идеализмом, то переход к новой, более верной концепции отнюдь не приводит к «преодолению» противоположности между двумя основными философскими лагерями, ибо это такая противоположность, которая не может быть опосредована по существу. В крайнем случае возникает лишь *иллюзия* «преодоления», и обязанность последовательного материалиста эту иллюзию, усиленно насаждаемую позитивистами, развеять.

Прогрессивный диалектический синтез в истории философии приводит, как правило, к победе материалистической точки зрения над идеалистической, хотя, как указывал Маркс, были и исключения: таким был, например, Гегелев синтез учения Спинозы о субстанции и Фихте о субъекте. Но это не значит, что в прогрессивном синтезе отвергается все содержание предшествовавших иде-

[1] Подробнее о противоречиях историко-философского процесса см: 71, 133—144.

Библиотека "Руниверс"

алистических традиций. Напомним о том, что В. И. Ленин одобрительно отметил слова И. Дицгена о том, что идеализм подобен слепой курице, которая не видит зерен, ею же разворошенных из навозной кучи: именно материализм способен дать истинную оценку заблуждениям и достижениям идеализма на долгом пути его исторического развития. Эту ленинскую мысль мы положили в основу наших характеристик взглядов Декарта, Лейбница, Беркли, Шеллинга и других философов-идеалистов.

Классическим примером синтеза в истории философии является создание К. Марксом и Ф. Энгельсом диалектического материализма, который преодолел как идеализм гегелевской диалектики, так и метафизичность фейербахова материализма, значительно поднявшись над последним, но не стал ни «соединением» диалектики Гегеля с материализмом Фейербаха, ни «обогащением» антропологического материализма диалектическими идеями. Представляя собой качественно новое и внутренне единое учение, философия Маркса и Энгельса в то же время продолжала материалистическую традицию, но продолжала ее так, что подняла на ступень, существенно и принципиально отличную от всех прежних.

Представление о философии как о едином процессе умножения философского знания ведет к схематическому изображению ее прогресса как восходящей линии. Соображение о непримиримости двух основных направлений в философии модифицирует эту линию как бы в две параллельные, но диалектическое взаимодействие борющихся противоположностей приводит к тому, что историко-философский процесс с его отрицаниями отрицаний может быть с гораздо большим проникновением в его сущность изображен как спиралевидное восхождение, на что указывал В. И. Ленин в «Философских тетрадях».

Излагая историю философии как историю учений великих философов, мы, естественно, сталкиваемся с опасностью разрыва «магистрального континуума» основных традиций мысли. Этого разрыва не произойдет, если подробно будут рассмотрены учения действительно *великих представителей* философской мысли Великие философы, как правило, если даже они недооценивали своих предшественников, были далеки от историко-философского номинализма в смысле тезиса о полной ра-

Библиотека "Руниверс"

зобщенности между философами, так что будто бы каждый из них, как полагает в наши дни французский буржуазный философ П. Рикер, прав по-своему или, что то же самое, достаточно полно не прав никто и помимо истории философии как *истории* нег якобы философии вообще.

К числу великих философов мы относим мыслителей, оказавших значительное воздействие не только на своих современников, но и на философов последующего времени. Эти мыслители сознательно или бессознательно синтезировали многие из лучших достижений прошлого, новаторски проложили дорогу к новым проблемам или к новым решениям старых проблем и этих решений достигли. (Когда мы говорим о «бессознательности» синтеза, то имеем в виду, что некоторые выдающиеся философы относились к своим предшественникам с долей неоправданного нигилизма. Таковы были, скажем, Ф. Бэкон, Декарт, Юм и Кант). С именами великих философов связаны классические системы, которые еще очень долгое время, вплоть до наших дней, так или иначе, в той или иной своей части оказывают влияние на теоретическую мысль. Развитие науки нередко заставляет в совершенно новом свете посмотреть на, казалось бы, давно обветшалые идеи и представления. Взять хотя бы мысль Декарта о тождестве протяженности и материальности: с точки зрения общей теории относительности она столь же не архаична, как и учение Аристотеля о возможности с точки зрения физической концепции виртуальных частиц.

Методологические требования, которых мы придерживались при написании этой книги, не ограничиваются сказанным. Мы не упоминали здесь — или, по крайней мере, не разъясняли подробно — тех из них, которые для всякого современного марксиста предельно очевидны. Некоторые из них были предметом дискуссий на Московском симпозиуме по проблемам истории философии (1967), и по их поводу было высказано немало соображений, уточняющих условия их применения. Хотелось бы подчеркнуть другое: этими требованиями отнюдь не канонизируется способ написания истории философии с марксистских позиций. Нам нужны, как писали мы в статье «Кризис буржуазной философии на современном этапе истории и проблемы ее критики» (69), разные истории философии. Они должны быть

Библиотека "Руниверс"

написаны и «по» странам и «по» течениям, когда судьбы последних прослеживаются, не будучи скованы национальными границами. Нужны, далее, историко-философские исследования «по» избранным проблемам и, наконец,— очерки о выдающихся философах прошлого как личностях. Последнюю задачу мы только частично пытались разрешить настоящей книгой. Дело в том, что стремление воссоздать философа как личность имеет свой предел, за которым последняя утрачивает значение для грядущих времен. Сугубо индивидуальное, т. е. действительно *неповторимое*, не укладывается полностью в рамки объективного познания и интересно более для психологии и художественной литературы, чем для истории философии. В нашей работе выдвижение на первый план персоналий преследовало иную цель: более полно реконструировать воззрения философов как *целостные системы взглядов*.

Рассматриваемый в данной и двух примыкаюших к ней книгах период истории философии — это эпоха перехода от феодального общества к капиталистическому.

Начиная от Бэкона и Декарта и далее через Локка и французских материалистов к мыслителям классической немецкой философии развивается могучая критическая философская традиция. Она была направлена против схоластического средневекового лжемудрствования и противостоящей ей идеалистической реакции, все более формировала и выдвигала на первый план принцип активности субъекта и разумного отношения к действительности, — теоретико-познавательный и социальный оптимизм, стремление к практическому применению знаний и выдвижению человека на роль господина над природой и всем окружающим миром. Долгая и сложная эволюция через рационализм великих систем XVII в. и затем эмпиризм XVIII в., которые и боролись друг с другом, и взаимодополняли, и даже взаимопроникали друг в друга, к диалектической мысли немецких философов начала XIX в., учения которых послужили теоретическим источником марксизма,— это был противоречивый путь восхождения от номинализма к более широкой и глубокой позиции, от метафизики к диалектике, а в конечном счете — к материализму, обогащенному диалектикой.

Английский эмпиризм XVIII в. спустил человека из туманной спекуляции на землю, но он приковал его за-

Библиотека "Руниверс"

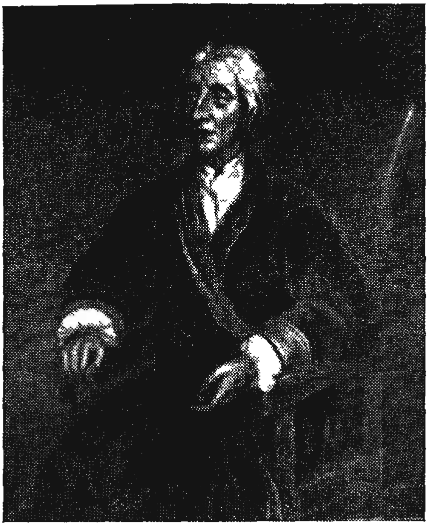
тем к ней, выродившись в скептицизм. Французский материализм и гуманизм послужили ступенью на пути к несравненно более высокому диалектическому синтезу.

Победа материализма над идеализмом в XVIII в. — факт, марксистами общепризнанный. Он получил свое выражение в чрезвычайно широком распространении материалистических идей французского Просвещения. Обусловленное глубокими социально-экономическими сдвигами в странах Западной Европы, триумфальное шествие этих идей опиралось на достижения предшествовавших материалистических теорий и прежде всего учения Д. Локка.

Моршанск
16 августа 1969 г. *И. Нарский*

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА I
ДЖОН ЛОКК



Эта книга начинается с рассмотрения философии Джона Локка Он родился еще в первой половине XVII в., в том же году, что и Спиноза, но принадлежит уже к совсем иной традиции мысли, устремленной в следующий, XVIII век.

В истории английской буржуазной философии нового времени Локк — второй, после Гоббса, крупный ее представитель, и в этом смысле его характеризуют как продолжателя материалистического учения Ф. Бэкона. Это, конечно, в определенной мере верно, но в ином отношении Локк был не «вторым», а «первым» философом,— в том именно, что он положил начало целой полосе в истории мысли,— «британскому эмпиризму XVIII в.», который развился затем и на французской почве, придав всей прогрессивной философии этого столетия новый облик и влив в нее новые силы В этом причина того, что данная книга открывается главой о Локке.

Библиотека "Руниверс"

Локк — основоположник материалистической теории познания, детально разработанной на основах эмпиризма, а характеризуя точнее, — материалистического сенсуализма. Этот тщательно и последовательно мысливший философ в резкой форме поставил одну из важнейших проблем теории чувственного познания — проблему «вторичных качеств» и продолжил изыскания Гоббса в семиотике. Третья книга главного труда Локка «Опыт о человеческом разуме» была посвящена философии языка, а все произведение завершается призывом создать семиотику как науку о словесных и иных знаках, ибо они суть великие орудия познания (см. 44, 1, 695). С этим вполне согласился Лейбниц, обычно полемизировавший с положениями английского философа, и он лишь добавил к сказанному, что семиотика, уже самим Локком с большой научной прозорливостью совмещенная с логикой, есть не только важная наука, но и метод организации знания, добытого всеми прочими науками (см. 43, 465). С логико-семиотическими исследованиями Локка было связано его учение об образовании абстракций, сыгравшее большую роль в последующем развитии учения о методе.

Эпоха и биография Локка

Джон Локк был, по точной характеристике Маркса, защитником новой буржуазии во всех ее формах (см. 1, 13, 62) и идеологом классового компромисса 1688 г., которым завершился период революционных преобразований английского общества из феодального в капиталистическое. К власти в стране пришел блок двух буржуазных по своей природе партий — «вигов» и «тори», — и настал период эволюционных изменений. Англия пошла по пути превращения в крупнейшую капиталистическую державу того времени.

√ Локк родился в 1632 г. в семье мелкого судейского чиновника, отличавшегося прогрессивными взглядами и принявшего участие в военных действиях парламентской армии против короля Карла I Стюарта. В возрасте двадцати лет, по окончании вестминстерской монастырской школы, Локк поступил к Оксфордский университет, но не взлюбил схоластику. Он предпочел не оставаться в стенах университета, когда завершил курс обучения, но занялся естествознанием и медициной. Он помогает физику и химику Р. Бойлю в его опытах, пропагандирует эмпирические принципы врача Сиденхэма, изучает фи-

Библиотека "Руниверс"

лософию Оккама и Декарта. Оксфорд не дал Локку просимой им ученой степени доктора медицины, зато в 1668 г. Лондонское Королевское Общество, т. е. по сути дела Британская академия наук, избрало его своим действительным членом.

На дальнейшую жизнь Локка главное воздействие оказали политические события и та позиция, которую в отношении их занял он сам. Локк не принял реставрации Стюартов, произошедшей спустя два года после смерти (1658) буржуазного диктатора Оливера Кромвеля. Карл II, а затем его брат Яков (Джеймс) II ничего не восприняли из уроков революционных лет и ничего не позабыли из реакционных пристрастий и предрассудков своего незадачливого предшественника, кончившего жизнь на эшафоте. Локк связал свою судьбу с перипетиями политической борьбы лорда Эшли (позднее: граф Шафтсбери),— видного государственного деятеля, находившегося то в полускрытой, то в совершенно явной оппозиции к режиму реставрации. Локк стал домашним врачом, воспитателем в семье, а затем и секретарем лорда Эшли. Он разделяет как политические успехи, так и неудачи своего покровителя; занимает административные посты, когда Шафтсбери возвысился до поста лорда-канцлера, и вслед за ним поспешно покидает родину, когда того стали преследовать королевские власти.

Во второй половине 70-х годов XVII в. Локку пришлось искать приюта во Франции, где он бывал и прежде. Здесь продолжалось его философское развитие: он изучает сочинения Декарта и становится сторонником материалистического атомизма Гассенди. В 1655 г., когда Локк находился еще в стенах Оксфорда, Пьер Гассенди умер, но в Париже продолжал активно проповедовать материализм и сенсуализм один из его последователей — Франсуа Бернье, с которым и познакомился Локк.

Английскому философу было 50 лет, когда ему пришлось бежать в Нидерланды, а там он одно время даже скрывался под чужим именем, ибо король Яков II требовал его выдачи. В голландской эмиграции Джон Локк становится одним из идеологов вигов (whigs) — партии промышленной и финансовой буржуазии и сближается с одним из ее лидеров Вильгельмом Оранским, который был штатгальтером (правителем) Нидерландов, но готовился к завоеванию английского престола. Среди политических акций и эмигрантских хлопот Локк не забывает

Библиотека "Руниверс"

философии. К концу 80-х годов он завершает «Опыт о человеческом разуме», начатый им еще двадцать лет назад, в 1670 г.

Клика Стюартов все более попадала в политическую изоляцию. К ней были враждебно настроены виги, от нее отшатнулись и тори (tories) — партия обуржуазившихся землевладельцев. Опираясь на блок двух партий, Вильгельм после успешного десанта легко овладел Лондоном, дав возможность Якову II спастись бегством и навсегда покинуть британские пределы. В результате этой верхушечной «Славной революции» 1688 г., которая стала возможной благодаря компромиссу буржуа и земельной аристократии, политическую власть взяли в свои руки виги, а многие теплые местечки в администрации получили тори. Установился режим буржуазной конституционной монархии, в укреплении которого Локк принял живейшее участие: он сопровождал жену Вильгельма III Оранского, будущую королеву Англии, при ее переезде в Лондон, стал сооснователем Английского банка и сам занимал административные посты, пока не удалился в 1700 г. на покой.

После возвращения на родину, обладая большим политическим весом и авторитетом, Локк начинает публикацию всего написанного им ранее, создает и новые произведения. Своим пером он активно защищает новые порядки и распространяет свои философские воззрения. В 1690 г. выходит в свет «Опыт о человеческом разуме», а также появляются три статьи Локка по экономическим вопросам. В последующие пять лет он публикует «Два трактата о государственном правлении», «Три письма о веротерпимости», «Некоторые мысли о воспитании». Возможно, что по поручению самого короля Локк составил сочинение под названием «Разумность христианства». В 1704 г. его не стало.

Общая характеристика философии Локка

Д. Локк придал политическому компромиссу философский характер. В его теории познания компромисс сказался в непоследовательности, присущей его материалистическому учению. Если у Декарта и Лейбница компромисс обнаружил себя в виде дуалистического построения, разделившего либо мир сущностей на две субстанции, либо мир в целом на резко друг от друга отличающиеся духовные сущности и материальные явления, то у Локка «демаркационная линия»

Библиотека "Руниверс"

уступок идеализму проходит «внутри» самого материализма. Впрочем, неполнота и некоторые непоследовательности его материалистической философии имели своей причиной и нечто иное: «...его неудача добиться законченной теории явно есть следствие его сильного желания отдать должное всем фактам» (74, 247).

Во Введении к «Опыту...» Локк определяет философию как истинное познание вещей, имея в виду и итог этого познания, и его процесс, и закономерности данного процесса. Мы найдем у него и такое определение: «...натуральная философия... есть познание начал, свойств и действий вещей, каковы они сами по себе...» (45, 247). Как содержание этого определения, так и сам термин *«натуральная (естественная) философия»* говорят о том, что Локк до некоторой степени стирает границу между философией и совокупностью специальных наук. Но только до некоторой степени. Свой «Опыт о человеческом разуме», посвященный изучению средств и механизма человеческого познания, Локк считает предварительной или первой частью философии в более широком смысле последней, но тем самым именно теорию познания он обозначает как специфическую философскую область знания.

Вырабатывая свое отношение к перспективам познания, *Локк продолжил традиции, заложенные Ф. Бэконом*: не следует ни преуменьшать трудностей познания, ни пугаться их: «...нам весьма вредно думать, что мы все в состоянии понять или что мы ничего не способны понять» (45, 296). Наши знания должны служить практической деятельности людей, а этой целью определяются как пределы познавательных усилий людей, так и в общем оптимистическая оценка достигаемых при этом результатов (см. 45, 286 и 297).

В антитезе рационализму Декарта и Лейбница Локк разработал сенсуалистическую теорию познания. Для этого ему пришлось развить эмпирические посылки гносеологии Бэкона в двух взаимопротивоположных направлениях. Если Бэкон обращался к опыту как к «нечто данному», то Локк стремится выяснить его происхождение и структуру. Если Бэкон, с другой стороны, пользовался абстракциями, не задумываясь над их генезисом и строением, то Локк, используя Бэконов же принцип комбинирования, пытается прояснить и этот вопрос. Но общей предпосылкой обоих исследований

Библиотека "Руниверс"

служит «расчистка почвы» от ложных воззрений, дезориентирующих теоретика познания и мешающих ему прийти к верным решениям.

Критика теории врожденных идей

Когда в III книге «Опыта...» Локк призывает освободиться от путанных слов и выражений, то на память сразу же приходит учение Бэкона о «призраках рынка», а критика теории врожденных идей в I книге «Опыта...» как бы продолжает разоблачение «призраков театра».

В этой книге Локк завершает то, что было начато Гоббсом и Гассенди: он доводит до конца разгром учения о врожденных «идеях» (т. е. понятиях и суждениях), распространявшегося во Франции в XVII в. Декартом, Мальбраншем, Лейбницем, а в Англии — Г. Чербери, Г. Мором и Р. Кэдвортом. В своей критике Локк умело использует фактические данные медицины и детской психологии, ссылается на этнографические сведения о жизни народов неразвитых стран. Он опровергает рассуждения Декарта о том, что дитя будто бы «мыслит», находясь еще в материнском лоне, поскольку оно обладает, будто бы, мыслящей субстанцией (см. 80, 7, 115 и 356) [1]. Локк опровергает и трафаретную аргументацию к consensus gentium, т. е. «общему согласию» народов и «очевидности» законов логики и аксиом математики, поскольку ожидания выявить их в «незамутненном» внешним опытом сознании необученных подростков, необразованных людей и отсталых народностей оказываются тщетными.

Локкова критика теории врожденных идей была по своему существу материалистической и была направлена против идеализма. Мнению о врожденности идей он противопоставляет убеждение, что источником всех знаний является внешний опыт, и не случайно агностик Юм впоследствии старался преуменьшить значение этой критики. Сторонники врожденности идей более всего гово-

---

[1] Правда, сам Локк признает наличие зачатков опыта до рождения ребенка, полагая, например, что плоду присущи чувство голода (см: «Опыт », кн II, гл 9, §§ 5—6) и вообще, на что будет обращено внимание ниже, некоторая совокупность потребностей, предрасположенностей, склонностей и страстей, но никоим образом не *понятийное знание* По новейшим данным психологии, отнюдь не праздным является вопрос: не «слышит» ли дитя, находясь в материнском лоне, громкие звуки, происходящие во внешнем мире, так что внешний опыт претворяется во врожденный?

Библиотека "Руниверс"

рили о врожденности идеи бога, и именно Локк категорически отверг этот взгляд, подчеркнув, что сохранить веру во врожденность идеи бога и других идей хочет тот, кто желал бы от имени высших сил править и руководить людьми, получая от этого себе очевидную выгоду (см. 44, 1, 126).

Концепция человека и педагогика

Отрицание существования врожденных идей — исходный пункт не только теории познания Локка, но и его концепции человека. Ведь отсюда вытекало, что нет никакой фатальной предопределенности от рождения на всю жизнь остаться примитивным и неразвитым существом, ибо вполне можно и нужно развить разум, его способности и склонности. Но отсутствие врожденных идей несет с собой и некоторые опасности: предоставленный самому себе разум может пойти по ненадлежащей дороге и заблудиться. Поэтому им должна руководить разумом же просветленная воля: следует научить подчинять свои влечения разуму и направлять по верному пути сам разум.

Путь этот нелегок, ибо слабость детского ума и подверженность его любым влияниям, болезни и предрассудки, краткость жизни и наступающая иногда путаница в идеях,— все это затрудняет и усложняет деятельность познания. Но Локк, предупреждая против некритического и наивного представления о человеческих возможностях, предостерегает и против неоправданного и вредного пессимизма: слабый разум человека в состоянии развиться и стать могучим, он обладает способностью к усмотрению истин, так что человек может положиться на себя и свой опыт. Хотя Локк далек от свойственного многим французским просветителям прославления Разума с большой буквы, но еще более далек он от всеразъедающего скепсиса агностиков, и позиция его в этом вопросе в общем, безусловно, просветительская и гуманистическая.

Философская антропология Локка сразу же вела к определенным выводам в педагогике, и прежде всего — к признанию огромного влияния среды на воспитание. Сам по себе этот вывод не был впервые высказан Локком, да и было бы странно, если бы это было так. Мы встретим подобный мотив у Плутарха в его «De educatione puerorum», у Раблэ в «Гаргантюа и Пантагрюеле», а Монтень в очерке «О привычке» несколько мелан-

Библиотека "Руниверс"

холично заявляет, что «все наше воспитание зависит, главным образом, от наших кормилиц и нянюшек» (48, 1, 140).

Локк рекомендует начать воспитание с физического укрепления ребенка, способствующего лучшему восприятию им учебно-воспитательных воздействий. Следует развивать естественные способности детей и их инициативу. Воспитание — это многосторонний творческий процесс. Осуждая рутину схоластического обучения, Локк выступил в пользу не классического, но реального образования и даже пренебрег эстетическим воспитанием. Но значение воспитания нравственного он всегда подчеркивал и считал даже, что воспитание важнее обучения, хотя само воспитание понимал подчас довольно утилитарно, в духе выработки умения преуспеть в буржуазном обществе. Он писал, например, что при воспитании будущего джентльмена «нужно главное внимание обращать на учтивость манер и знание света» (45, 135).

При этом надо иметь в виду, что педагогическая программа Локка должна была, по его замыслу, решить две не совпадающие друг с другом задачи: во-первых, воспитать преуспевающего делового человека и джентльмена и, во-вторых,— приучить детей трудящихся классов к прилежанию, послушанию и набожности. Эта вторая часть программы нашла свое выражение в его статье «О рабочих школах» (1696).

И все же демократ Руссо вполне обоснованно ввел в свой педагогический роман «Эмиль, или о воспитании» многое из воззрений Локка. Он усилил, правда, акцент на внутренние задатки и склонности подростка, считая, что воспитание помогает ему прислушаться к голосу собственной природы, тогда как Локк подчеркивал влияние внешнего опыта, хотя и не отрицал наличия врожденных склонностей.

Происхождение опыта

В теории познания критика Локком теории врожденных идей послужила отправным пунктом для построения целостной концепции. Приступая к ее характеристике, выясним, прежде всего, что именно отрицал Локк, отвергая существование врожденных идей? Он отрицал существование в душе какого-либо *доопытного содержания*, не разграничивая при этом *знание* и *формы*, регулирующие его. Учитывая это, можно было бы сказать, что развитая Локком критика могла бы быть направле-

Библиотека "Руниверс"

на не только против врожденных идей, но и против априоризма.

Был ли Локк прав? В критике своих противников, бесспорно, да. Врожденных *знаний* действительно не существует, однако существует значительная врожденная *информация*, и человек рождается не только со склонностями и желаниями, которых Локк не отрицал: дело не только в том, что люди стремятся к удовлетворению своих потребностей и воспринимают одно охотнее и легче, чем другое, но и в том, что в материальных анатомо-физиологических структурах заложены многочисленные схемы рефлекторного поведения, развития установок, доминирующих в различные периоды жизни человека, и т. д. Информативную роль играют и врожденные «инстинкты». Да, врожденных знаний нет, и это хорошо, ибо их отсутствие не позволяет укорениться консервативным шаблонам мышления и ускоряет тем самым развитие сознания у новых поколений.

Все знание приобретается нами, по Локку, из опыта, а последний он понимал как сугубо индивидуальный, а не результирующий из социальных взаимодействий процесс. Что же такое «опыт»? Это все то, с чем непосредственно имеет дело сознание человека на протяжении его жизни. При рассмотрении содержания опыта Локк не проводит различия между вопросами гносеологическими и психологическими, но настаивание на их тесной взаимосвязи, что было столь характерно для Локка, имело в себе, бесспорно, и положительный момент.

До приобретения опыта сознание человека представляет собой как бы «пустую комнату», «чистый лист бумаги», «незаполненную дощечку (tabula rasa)» [1]. Все наше знание имеет своим началом коренную, основную часть опыта, а именно — ощущения, вызванные воздействием внешнего мира. Формула «нет ничего в интеллекте, чего не было бы до этого в ощущениях» сама по себе не нова, и ее можно встретить даже в сочинениях Фомы Аквинского, но именно у Локка она приобретает последовательно материалистический смысл.

---

[1] Образ незаполненной дощечки, т. е. с ровным, выглаженным восковым покровом, на котором затем можно было писать, надавливая специальной палочкой, встречается у Аристотеля, стоиков, Монтеня. Ср. также (26, 1, 434; 26. 2, 349).

Библиотека "Руниверс"

И понимал ее Локк отнюдь не упрощенно. Если из нее для педагогики вытекает, например, принцип наглядности в преподавании, то она отнюдь не означает одинакового восприятия наглядно построенного урока всеми учениками, что указывает на определенные общегносеологические выводы. Будучи «пустой комнатой», сознание новорожденных не подобно некоему абсолютному нулю: неверно, что все дети психически совершенно равнозначны и впоследствии совершенно одинаковый опыт делает их всех полностью одинаковыми личностями и носителями тождественных запасов знания. Для верного понимания взглядов Локка на изначальную «пустоту» сознания следует, кроме «Опыта о человеческом разуме», привлечь к анализу его «Мысли о воспитании» и другие педагогические сочинения.

Проверенные факты педагогического опыта вносят существенную поправку в понятие «пустой комнаты». «...Вряд ли найдутся двое детей, в воспитании которых можно было бы применять совершенно одинаковый метод» (45, 224). Этого нельзя делать потому, что у детей неодинаковые способности, предрасположенности, наклонности, и в этом смысле, но не в смысле врожденности осознаваемых затем знаний, существует «большое разнообразие в умах людей» (44, 2, 188), ибо «душа каждого человека так же, как и его лицо, представляет известные особенности, отличающие его от остальных людей...» (45, 224). От этих особенностей, задатков зависит столь многое, что Локк даже чувствует себя неуверенным в решении практического вопроса, предоставлять ли детям полную свободу или же стремиться строгой дисциплиной приучить их к полному послушанию?

Мы уже отмечали, что Локк был в общем прав, отрицая врожденность знаний и признавая врожденность предрасположенностей к приобретению знания, и к этому ныне следует добавить, что круг этих «предрасположенностей» должен быть расширен, а точнее влит в бо́льший круг врожденной информации физиологического и поведенческого характера.

Структура опыта

Какова структура опыта по Локку? Он состоит, по его мнению, из «идей», т. е. элементарных слагаемых знания (см. 44, 1, 152). Человеческое сознание, душа, ум «видит» идеи как нечто себе данное (см. 44, 2, 269). Понятие «идея» имело у Локка очень широкое содержание, как и у некоторых

Библиотека "Руниверс"

других философов — его современников и более раннего времени (Монтень, Декарт и др.). Он называет идеями и отдельные ощущения и чувственные образы памяти. Это название он прилагает и к продуктам чувственного воображения, понятиям, интеллектуальным, эмоциональным и волевым актам, что вовсе не означало, что Локк не проводил различия между чувственным и рациональным (см. схему № 1).

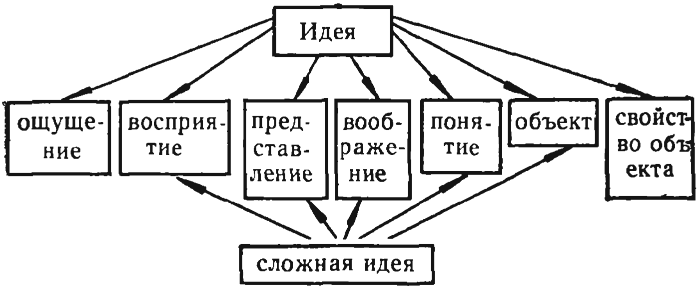


Схема № 1

Следуя некритической интуиции, Локк рассматривал «идеи» в их непосредственности как изначальные, элементарные составляющие опыта. Эти составляющие он называет «простыми идеями». Отсюда через британский эмпиризм XVIII в. среди позитивистов более позднего времени утвердилась метафизическая иллюзия насчет того, что будто бы существуют атомарные чувственные данные. Но уже Лейбниц, полемизируя с «Опытом...» Локка, справедливо возразил: разве существует изначально простое и всегда себе равное «зеленое», тем более что оно получается смешением синего и желтого цветов? (см.: 43, 109, 187 и 261). Указывая, что Локковы простые идеи «плотности», «движения» и «воли» далеко не просты, поскольку первая состоит из непроницаемости, косности, реактивного импульса и сцепления, вторая включает в себя идею «фигуры», а третья производна от идеи «разума», Лейбниц пришел к выводу, что простыми бывают только неопределяемые термины в логике (см.: 43, 112 и др). Локк полагал, что простые идеи неделимы на части, однако сам же признавал, что простые, по его мнению, идеи «время» и «пространство» делимы (см.: 44, 1, 217). Тем не менее выделение среди

Библиотека "Руниверс"

идей класса идей *простых* имело, конечно, под собой определенные основания, поскольку в относительном смысле «просты» те идеи, в которых менее всего примешано моментов мысли и которые ощущениям представляются в качественном отношении неделимыми, хотя они никогда не обладают абсолютно однородной структурой в смысле интенсивности этого качества.

Как материалист, Локк убежден в объективности причин человеческих ощущений. В этом объяснение того, что он называет «идеями» не только ощущения, но и соответствующие им свойства (качества) внешних тел, а также не только восприятия целостных объектов, но и сами эти внешние объекты. Эта особенность словоупотребления имеет место в тех случаях, когда Локк пишет о таких свойствах (качествах), которые, по его мнению, вполне точно отображаются ощущением.

Рефлексия

Простые идеи, по Локку, входят в состав либо внешнего (external), либо обращенного внутрь (inward) опыта. Внешний опыт состоит из ощущений свойств и восприятий тел, а опыт внутренний, который Локк называет *рефлексией*, представляет собой познания души о своей собственной деятельности, получаемые через самонаблюдение. Эти познания выливаются в соответствующие идеи, как-то: «ощущение», «мышление», «именование» и т. д. Очевидно, что рефлексия возможна только у взрослого человека, так как психика новорожденного представляет собой tabula rasa, а дети не занимаются интроспекцией, самонаблюдением в достаточно развитом виде.

Факт деления Локком опыта на внешний и внутренний не раз использовали для того, чтобы «опровергнуть» материалистический и даже сенсуалистический характер его философии. Конечно, он не был сенсуалистом того типа, что Гельвеций, сводивший все процессы, происходящие в сознании, к чувственности. С точки зрения Локка, ощущения составляют лишь исходный материал для деятельности сознания, и сенсуализм этого типа гораздо более прав. Этого мало, ибо Локк не только сенсуалист, но и материалист. Он считает внешний опыт возникающим под воздействием на нас внешнего предметного мира, а рефлексию — возникающей под воздействием внешнего опыта и на его основе. Внешний опыт вторичен в отношении собственно внешнего мира, а рефлексия вторична в отношении внешнего опыта.

Библиотека "Руниверс"

То важнейшее обстоятельство, что рефлексия состоит из идей об идеях и есть поэтому опыт об опыте, определенно говорит о том, что Локк не нарушает исходных посылок сенсуализма. Вследствие производного, вторичного характера рефлексии она появляется только тогда, когда человек обладает уже достаточно развитым внешним опытом, причем этот вывод не колеблется, а, наоборот, лишь подкрепляется теми случаями, в которых Локк указывает для внутреннего и внешнего опыта одинаковые идеи (например, «удовольствие», «счисление») (44, 1, 149). Материалистическая в общем трактовка рефлексии Локком явно противостоит идеалистическому ее истолкованию Лейбницем, который утверждал, что идеи черпаются «из нашего духа» (43, 108, 115), т. е. врожденны.

Выделив рефлексию в особый класс идей, Локк тем самым положил начало эмпирической психологии, которая, бесспорно, должна учитывать отличие самих психических процессов от восприятия внешнего мира. Специфику интроспекции и необходимость исследования внутреннего опыта подчеркивал Ф. Энгельс [1].

Задолго до И. Канта и Ф. Брентано указанное выделение вело к осознанию необходимости различать акты (процессы) и содержания (результаты) познания. И хотя для Локка оставалось неясным, что же такое субъект, а операции, осуществляемые субъектом, он понимал лишь как акты комбинирования и перекомбинирования, тем не менее именно Локк обратил внимание на *активную* деятельность субъекта в процессе познания. Из этой активности вытекает специфичность законов познания, которую опять-таки считал непреложным фактом Энгельс, выделявший диалектические закономерности познания в особую область законов диалектики.

Расчленение опыта на внешний и внутренний указывало и на необходимость отличать по закономерностям рациональное познание от чувственного. Ведь идеи рефлексии представляют собой в большинстве случаев результаты познания умом чувственных и эмоциональных процессов и оказываются часто сложными идеями (общими понятиями), т. е. продуктом мыслительных процессов. В XVII—XVIII вв. философия еще не была в со-

---

[1] «Два рода опыта: внешний, материальный, и внутренний — законы мышления и формы мышления» (1, 20, 629).

Библиотека "Руниверс"

стоянии раскрыть диалектику чувственного и рационального познания, и отсюда столь нередкие переходы из одной крайности в другую: рефлексия у Декарта означает самообнаружение идей, которые врождённы и коренятся в духовной субстанции, а Кондильяк и Гельвеций упразднили ее вообще. Локк поступает более глубокомысленно: он вполне признает активность сознания и самосознания, выросшую впоследствии у Канта в его знаменитую «трансцендентальную апперцепцию», но отрицает полноту самостоятельности этой активности. Самое большее, речь может идти только об относительной ее самостоятельности, содержание же, которым активность располагает и в котором она реализуется, поступает извне, но никак не из глубин какого-то «независимого» духа.

Локк не различает сколько-либо четко психологическую, логическую и гносеологическую стороны деятельности рефлексии. Это объясняется не только общим психологизмом его теории познания, но и разнообразием предпосылок его учения о внутреннем опыте: среди них — как онтологический дуализм Декарта, замененный Локком на гносеологическое различие частей опыта, так и результаты разработанной самим же Локком эмпирически психологической критики теории врожденных идей.

Учение Локка о рефлексии было материалистическим, но в него вкрались все же некоторые идеалистические моменты, хотя они и не столь велики, как об этом можно прочитать в популярной литературе. Иногда Локк приближается к тезису о самостоятельности внутреннего опыта, полагая, например, что он способен порождать идеи существования, времени и числа из своего собственного содержания, путем сопоставления не вещей, а мыслей. Получается, что внешний опыт может быть обойден в столь существенных онтологических вопросах, а это неверно.

Идеи первичных качеств

Какое же онтологическое содержание признавал Локк у идей внешнего опыта? Ответ на этот вопрос связан с учением Локка о первичных и вторичных качествах.

Простые идеи внешнего опыта он разделил на две группы, различные по их содержанию,— идеи первичных и идеи вторичных качеств (свойств).

Об отличии первичных качеств от вторичных писали еще Аристотель и Альберт Магнус, но они понимали

Библиотека "Руниверс"

их как чувственно-осязательные и потому непосредственно «смыкающие» человека с познаваемыми им вещами (см.: 76, 21, 492—517). В Новое время у Галилея, Декарта, Гоббса, Бойля в качестве первичных выделяются механико-геометрические свойства тел. Локк, вслед за ними, причисляет к разряду идей первичных качеств протяженность и длительность, величину, фигуру, сцепление, толчок, взаиморасположение частиц, механическое движение и покой. Но, кроме того, он добавляет в этот список плотность (непроницаемость). Если этого не сделать, считает он, то необъяснимы толчок и отличие твердых тел от более мягких. Поскольку плотность тел различна, следует признать и наличие пустоты, обосновывающей существование рыхлых и сыпучих тел.

Первичные качества отличаются, согласно Локку, от всех остальных следующими особенностями: (а) они присущи всем телам и всегда; (б) они не отделимы от тел никакими физическими усилиями; (в) невозможно себе даже представить, чтобы тела лишились каким-то образом этих качеств; (г) они воспринимаются вполне согласованно различными органами чувств; (д) воспринимаются они вполне точно, т. е., как мы сказали бы теперь, «адекватно»[1]. Например, шаровидность воспринимается зрением и осязанием. Но уже в случае со свойством гладкости некоторой поверхности дело оказывается сложнее, чем это представлялось Локку. Ведь гладкость поверхности ощущается, действительно, различными органами чувств. Но эти ощущения означают *гладкость* только при определенном их истолковании: *блеск* зримой поверхности и *скользкость* осязаемой поверхности подводят нас к мысли, что эта поверхность тщательно отшлифована, но идеи блеска и скользкости совсем не похожи на геометрическую плоскость или на физические ее прообразы, а значит трудно говорить о точности отображения последних названными выше двумя идеями. Говорить об этом все же можно, если признать, что геометрические свойства тел познаются в своей объективности не чувственными идеями, но через посредство таковых *мышлением*. Именно так считал

---

[1] Локк также употребляет термин «адекватность», но в ином, близком схоластическому, значении: все идеи, как первичные, так и вторичные, «адекватны», т. е. соответствуют каким-то их причинам, чем-то вызваны

Библиотека "Руниверс"

Гоббс. Впрочем, глухо намекает на это обстоятельство и Локк: разум сравнивает, соединяет и согласовывает показания разных органов чувств, поскольку, например, круглость осязаемая не тождественна по модальности ощущению зримой круглости. Все же некоторая недоговоренность сохраняется, и она была впоследствии использована Беркли для отрыва чувственного познания от мышления.

Возникла и еще одна трудность, опять же приводящая при познании первичных качеств к деятельности разума. По определению, первичные качества дают нам знание глубинной физической структурно-пространственной сущности вещей. Но тонкая внутренняя структура тел недоступна ощущениям, и выявить микроструктуру объектов без помощи ума было бы в принципе невозможно. Здесь мы приходим к следующему принципиальному разграничению: (а) идеи, т. е. ощущения, первичных свойств, (б) восприятия этих свойств, достигаемые через взаимодействие ощущений и мыслей; (в) теоретическое познание объективных микро- и макрофизических (механико-геометрических) качеств тел вне нас.

Механика Ньютона и Локк

Локк представлял себе внутренние, сущностные качества тел в соответствии с передовыми для его эпохи механистическими воззрениями. Они нашли свое воплощение в атомистике Гассенди и Бойля и в корпускулярной механике Ньютона. И в основном Локк придерживался той онтологии, которая вытекала из ньютонианского учения.

Исаак Ньютон (1642—1727) был величайшим физиком XVIII в. Он сформулировал основные законы классической механики и открыл закон всемирного тяготения, разработав на этой основе деистическое и механистическое мировоззрение, конденсированное в «Математических началах натуральной философии» (1687).

Его научное творчество дало стимул к разработке многих вопросов философской картины мира и теории познания Уже проблема отыскания наиболее общих законов механики и *общего закона* движения небесных тел и тот путь, которого Ньютон придерживался при ее разрешении, вели к определенным теоретико-познавательным выводам. Ньютон двигался к генерализации законов космической механики, имея в виду двойной ее результат,— во-первых, в смысле соединения воедино

Библиотека "Руниверс"

земных и небесных движений, и, во-вторых,— в смысле раскрытия их общей внутренней причины на том уровне глубины проникновения в последнюю, который был достижим с помощью средств науки современной ему эпохи. Указав на силу тяготения как на такую причину, Ньютон сознавал, что раскрытие и объяснение внутренней сущности гравитации остается пока еще нерешенной задачей. Таким образом, оставалась еще нерешенной задача проникновения в следующий уровень сущности. Переводя все эти познавательные ситуации на язык философии Локка, можно сказать, что первая из двух целей процесса генерализации соответствовала получению общего понятия через предшествующие абстракции, а приближение ко второй из них означало переход от познания номинальных сущностей к познанию сущностей реальных,— переход, еще не завершенный.

И. Ньютон доказал тождество силы тяжести на Земле и силы тяготения друг к другу космических тел. Он нашел математическое выражение всеобщего закона действия силы тяготения и пришел к трудному для метафизического материализма вопросу об источнике этой силы. В недрах самой физической проблематики Ньютон натолкнулся при этом на диалектические проблемы, и уже само их содержание выводил за пределы механистического миропонимания, хотя ни сам Ньютон, ни Локк за его рамки не вышли.

На самом деле, тот факт, что силы тяготения вновь стали объектом исследования, не будучи возвратом к схоластической вербалистике, все же не укладывался в классические механистические категории XVII в., что стало вполне очевидным, впрочем, несколько позднее. Далее: понимание Ньютоном материи как совокупности инертных масс, перемещающихся в абсолютном будто бы пространстве как в «пустом ящике», приходило в столкновение с его же тезисом о присущности самой материи не только инерционных, но и гравитационных сил, причем сила гравитации зависит (согласно формуле) и от масс и от расстояний между ними. Значит, материя есть не косное, но динамичное начало, а пространство далеко не равнодушно и чужеродно в отношении к материи и свойственным ей силам.

Эти выводы Локком сделаны не были. Но он безоговорочно принял основной строй мыслей Ньютона, который отбросил картезианскую физическую картину мира

Библиотека "Руниверс"

с ее отрицанием нетелесных протяжений и сведением всех материальных действий к сопротивлению, давлению и толчку. На место Декартова отождествления протяженности с телесностью и материальностью Ньютон утвердил дуализм материи, обладающей дальнодействующими силами, и пустой протяженности, способной, однако, каким-то образом переносить материальные силы на огромные расстояния и изменять их. Только XX век указал на более высокий синтез: протяженность материальна, но, будучи таковой, она не телесна [1].

Ньютон одержал верх в споре с Гюйгенсом, и рациональное ядро волновой теории света, которую последний защищал, исходя из мотивов картезианства, также было восстановлено в правах только в наши дни. Корпускулярная теория света, развитая Ньютоном, казалась в XVIII в. более «естественной», и ее также приняло большинство современников. Принял ее и Локк. Физическая картина мира по Ньютону победила, Лейбницу поколебать ее не удалось, и под ее очарование подпали как Вольтер, Гольбах, Кант, так и другие, менее крупные, философы.

Повлияло на Локка и Вольтера также и деистическое умонастроение Ньютона. Решение вопросов об изначальном источнике движений космических тел и вообще устроения мира по законам механики Ньютон связывал с деятельностью бога, который не только дал планетам «первотолчок», но и поддерживает действия законов их движения в дальнейшем (см.: 57, 57—59, 110). К религии Ньютона обращали и общая ханжеская атмосфера, сгущавшаяся в послереволюционной Англии, и свойственная ему боязнь смелых материалистических обобщений, предполагавших частичный выход за область известных в то время фактов.

«Гипотез не сочиняю»,— заявлял великий физик. Наука, согласно Ньютону, занимается только описанием выявленных причинных связей — связей между наблюдаемыми явлениями, а не скрытыми сущностями. Отсюда возможность различных интерпретаций формул

$$f = m \cdot a \qquad (1) \qquad \text{и} \qquad f = k\frac{m_1 \cdot m_2}{r^2} \qquad (2),$$

[1] Эйнштейн подчеркивал, что в значении континуума, обладающего физическими свойствами, в физике всегда сохранится нечто вроде «эфира», но факты опровергают существование «эфира» как среды, являющейся будто бы носительницей абсолютного покоя.

Библиотека "Руниверс"

которые впоследствии столь рьяно использовали позитивисты[1]. Ньютон заявлял, что его метод познавательного движения в науке ведет от фактов к «принципам», получаемым в итоге индуктивных обобщений, следствия из которых применяются для объяснения новых фактов, так что места ни для каких гипотез будто бы не остается.

Но сам же Ньютон принял ряд явно гипотетических допущений. Таковыми были его тезисы об абсолютных пространстве и времени, абсолютном движении, а также о всеобщей «силе» гравитации, поскольку сущность последней оставалась совершенно загадочной. Гипотезой, и притом фантастической, было введение Ньютоном «божественной силы» в его систему мироздания. Эту последнюю гипотезу, наряду с другими, без особых возражений принял и Локк. Но, в отличие от Ньютона, его не оставляло убеждение, что наука обязана проникнуть в тайны реальных, внутренних сущностей и когда-нибудь она осуществит это. С другой стороны, он, как и Ньютон, в ряде случаев очень и даже слишком сдержанно отнесся к некоторым гипотетическим допущениям, что мы увидим, например, по его анализу понятия материальной субстанции. Между тем, история науки учит тому, что до тех пор, пока еще не сделаны серьезные шаги по пути проникновения в сущность познаваемого объекта, ученым неизбежно приходится выбирать между чисто феноменалистским описанием фактов и некоторыми предположениями, не полностью опирающимися на факты, хотя и учитывающими их до некоторой степени, и только второй путь действительно плодотворен.

Учение Локка о внешнем мире

В небольшом сочинении «Элементы натуральной философии» Локк следует картине мира, начертанной «несравненным» Ньютоном, которого он глубоко уважал, восхищался и с которым переписывался. Согласно этой картине, вне нас существует огромное количество корпускул или атомов, движущихся в пустоте по законам ньютонианской механики. На этой основе Локк делает несколько философских обобщений, различая четыре

[1] Они истолковывали формулу (1) то как условную дефиницию «силы», отнюдь не указывающую на структуру ее сущности, то как всего лишь количественное выражение «силы», то как столь же условное обозначение для произведения $m \cdot a$ и т. д.

Библиотека "Руниверс"

вопроса: (1) существует ли мир множества материальных объектов? (2) каковы свойства материальных объектов внешнего мира? (3) существует ли материальная субстанция? (4) как возникает в нашем мышлении идея материальной субстанции и может ли данная идея быть четкой и точной?

На первый вопрос ответ Локка безусловно положительный. Этот ответ прямо-таки интуитивно внедряется в нас внешним чувственным опытом. Существование огромного количества объектов вне нас непрерывно подтверждается всей совокупностью наших ощущений и восприятий.

На второй вопрос ответ может быть дан только в той степени, в какой люди располагают идеями первичных качеств. Только те свойства внешнего мира, которые воплощены в идеях первичных качеств, познаются нами такими, каковы они на самом деле. Это протяжения, геометрические формы и параметры, механические связи и отношения, выражаемые законами механики Ньютона.

Дать совершенно определенный и безусловный ответ на вопрос о том, существует ли материальная субстанция, Локк не решается, но он считает, что наиболее вероятным фактом является то, что она существует. Речь идет здесь о субстанции философской, в отличие от так называемых «эмпирических» субстанций, т. е. разнородных вещей. Это отличие равносильно тому, что материя как философская категория не тождественна отдельным материальным объектам. Под философской субстанцией Локк имеет в виду всеобщую основу многообразного мира, единый субстрат, которому присущи различные объективные свойства. Коль скоро такая субстанция существует, она должна быть материальной. Локк не отрицает возможности существования также и духовной субстанции, но считает ее бытие все же маловероятным. Оставляя этот вопрос не решенным, он противопоставляет, тем не менее, допущению о бытии субстанции человеческих душ контрдопущение о том, что могут существовать «телесные субъекты», о которых писал Т. Гоббс (см.: 26, 1, 415), и что вообще материя могла бы мыслить, коль скоро она способна к такой удивительной активности как гравитация (см.: 44, 2, 457).

Но главное в материи как субстанции Локк видит не в ее активности и силах, но в присущей ей *плотности*

Библиотека "Руниверс"

(см.: 44, 2, 450) [1]. Материальная субстанция есть нечто устойчивое, самодостаточное. Именно эти ее свойства склоняют нас к убеждению, что она существует.

Понятие материальной субстанции

От этого убеждения следует отличать связанное с четвертым вопросом теоретически складывающееся *понятие* о материальной субстанции. Локк далеко не одинаково оценивает саму субстанцию и ее понятие. Он полагает, что отвлеченная идея субстанции страдает неясностью, довольно туманна и предположительна. Локк видел бесплодность схоластических рассуждений о «первой материи» и трудности объяснения того, что ныне называют «чистыми» теоретическими концептами.

Локк считает, что отвлеченная идея субстанции есть продукт своего рода воображения: к сочетанию чувственных качеств философы примысливают в качестве гипотезы идею лежащей в их основе «подпоры (support)», с тем чтобы объяснить факт совместного наличия этих качеств у той или иной вещи. Идея «подпоры», субстратной основы, в некоторой мере может быть навеяна чувственными идеями «плотность», «непроницаемость», «дискретная устойчивость» и т. п.; можно даже сказать, что эти идеи первичных качеств дают существенный повод к образованию идеи «подпоры», но она из них все же не вытекает. Этого вытекания не получается тем более потому, что в состав философской идеи «субстанции вообще» никакие чувственные идеи, строго говоря, не входят, ибо она состоит либо только из одной единственной идеи «подпоры», либо — в лучшем случае, если речь идет именно о *материальной* субстанции,— из идеи «подпоры» с добавлением к ней общего понятия «совокупность идей опыта». Понятие *совокупности* идей не тождественно самим идеям, и философская идея субстанции оказывается лишенной чего-либо эмпирического настолько, что переход от опыта к теории утрачивает у Локка характер объективно обоснованного перехода.

Конечно, столь критическое отношение британского философа к идее субстанции имело в виду определенных противников: оно было направлено против схола-

---

[1] И еще: понятие материи заключает в себе «только идею плотной субстанции, которая везде одна и та же, везде однообразна» (44, 1, 490).

Библиотека "Руниверс"

стических злоупотреблений термином «субстанция» и против всякой трансцендентализации этого понятия, т. е. вынесения его в совершенно обособленную в принципе область «по ту сторону» опыта. Если это вынесение происходит, то данное понятие делается ненадежным и расплывчатым, «чисто» мыслительным, оторванным от питающей его фактической почвы. В этом Локк был прав. Однако именно его собственная трактовка процесса образования категории «субстанция» также ведет к ошибочной трансцендентализации, поскольку получается, что мысль о субстанции ничего не «впитала» в себя из области опыта, оставила за своими пределами все, что из опыта происходило, и сводится по всему своему содержанию к шаткому предположению. Отчасти причиной такого результата было то, что Локк не вышел за рамки схоластического понимания субстанции как своего рода внечувственной «подкладки» под чувственными идеями. Но главным виновником здесь был тот механистический метод, которым пользовался Локк, причем этот метод был не в состоянии раскрыть диалектические закономерности восхождения от ощущений к абстрактным понятиям. Понятие субстанции к тому же — одно из самых сложных по процессу образования, и тот элементарный «гипотетический прыжок», посредством которого Локк попытался его достигнуть и который игнорирует разрабатываемые самим же Локком механизмы образования общих идей, к искомому понятию привести, разумеется, не мог. А. И. Герцен метко упрекнул Локка в том, что идея «подпоры» оказывается у него своего рода реставрацией принципа врожденности идей, так как гипотеза, не выводимая из фактических данных, но примысливаемая людьми к ним с неуклонной настойчивостью, только и может быть чем-то наподобие врожденной идеи (см.: 24, 1, 274).

Не надо, однако, забывать общей материалистической ориентации Локка: будучи убежден в том, что идеи первичных качеств дают нам знание о многих свойствах внешнего мира, «подпорой» для которых служит материальная субстанция, он тем самым значительно сужает поле действия агностицизма и придает понятию субстанции естественный и близкий нашему представлению о внешнем мире смысл. Описываемая Локком структура понятия субстанции делает весьма сомнительной духовную субстанцию, а значит и наличие изначального ду-

Библиотека "Руниверс"

ховного содержания сознания: ведь различные идеи рефлексии соединяются воедино не «подпорой», а осознанием их принадлежности данной личности, что только довольно искусственно могло бы быть истолковано как «подпора».

Идеи вторичных качеств

Кроме идей первичных качеств, Локк выделил в классе простых идей внешнего опыта идеи вторичных (secondary) качеств. Таковы цвет, запах, звук, вкус, боль, тепло и т. п. Об этих идеях уже нельзя сказать с уверенностью, что они отображают качества (свойства) внешних тел такими, какими эти качества существуют в действительности. Эти идеи возникают при восприятии внешнего мира только при подходящих для них условиях, они отделимы от тел в представлениях и мышлении и могли бы вообще не существовать, и, однако, познание внешнего мира было бы вполне возможно. Так, в темноте никаких окрасок тел мы не воспринимаем, однако с помощью осязания можем ориентироваться. Тем более мало неудобств испытываем мы в сумерках, когда видим предметы в оттенках только одного серого цвета. Идеи вторичных качеств очень различны по модальности (общей их качественности), и для восприятия каждой из них имеется особый орган чувств.

Учение об идеях первичных и вторичных качеств возникло у Локка непосредственно под влиянием Р. Бойля, который изложил соответствующие выводы из своих физических исследований в книге «Происхождение форм и качеств согласно корпускулярной философии» (1666), а спустя восемь лет то же воззрение мы найдем в «Оптике» Ньютона. Узнал о нем Локк и от парижских гассендистов. Это воззрение было направлено против схоластических «скрытых качеств» и соответствовало всему духу механистического естествознания XVII—XVIII вв. Не удивительно, что аналогичную концепцию мы встретим у Кампанеллы и Галилея, Декарта и Гоббса, Гассенди и Спинозы. В первой части «Начал философии» (§ 67—70) Декарт выразил ее очень определенно и писал, что «мы совсем иначе познаем то его (тела. — *И. Н.*) свойство, на основании которого говорим, что тело скорее имеет фигуру, чем то, которое заставляет нас видеть его окрашенным» (30, 458).

Но если, например, Гоббс и Спиноза считали идеи вторичных качеств и сами эти качества совершенно субъ-

Библиотека "Руниверс"

ективными, так что явления в субъекте оказывались, согласно их точке зрения, в данном случае резко противостоящими сущности в объекте, то Локк не счел возможность избрать тот же путь в решении вопроса об отношении вторичных качеств к первичным. Он выдвинул три различных варианта этого решения.

Первый из них наиболее близок традиции Галилея, Гоббса и Спинозы. Вторичные качества «мнимы», это не более как состояния самого субъекта, так что между горечью на языке и болью в желудке в этом смысле нет никакой разницы: ни в хинной корке, ни в проглоченном остром предмете нет никакой объективной «горечи» или же «боли». «...Если бы не было надлежащих органов для восприятия впечатлений, которые огонь производит на зрение и осязание, и если бы с этими органами не был соединен ум для восприятия идей света и тепла благодаря впечатлениям от огня или солнца, то света и тепла в мире было бы не больше, чем страдания в том случае, если бы не было существа, способного чувствовать страдание, хотя бы солнце продолжало светить точно так же, как и теперь, а гора Этна вздымала свой огонь выше, чем когда-либо. Плотность, протяженность и пределы ее — форма, вместе с движением и покоем, идеи которых есть у нас, реально существовали бы в мире, как и теперь, все равно, были бы в нем существа, способные воспринимать эти качества или нет» (44, 1, 372). Именно такой взгляд на вторичные и первичные качества высказывал и Р. Бойль.

Второй вариант решения проблемы идей вторичных качеств был навеян понятиями физики Ньютона. Эти идеи «соответствуют» силам, которые присущи атомарным структурам тел, находящихся вне нас. Локк считает даже, что *особым качеством* может быть названа «сила, содержащаяся во всяком теле, способность воздействовать особым образом на какое-либо из наших чувств, благодаря незаметным первичным качествам тела...» (44, 1, 160). Философ развивает мысль, что «особое строение», т. е. структура, сочетаний первичных качеств обладает способностями, предрасположенностями, *диспозицией* вызывать идеи вторичных качеств в уме (сознании) человека. Кроме того, структура первичных качеств способна вызывать такие изменения в состояниях тел, которые воспринимаются нами как *смена* одних идей не только первичных, но и вторичных качеств дру-

Библиотека "Руниверс"

гими. «Так, солнце способно делать воск белым, а огонь способен делать свинец жидким» (44, 1, 160). Способность (power) не похожа на вызываемые ею ощущения вторичных качеств, указанные силы «не бывают подобиями» последних.

Данное решение вопроса, наметившееся уже у Декарта в его «Диоптрике»[1], может быть представлено в виде следующей схемы.

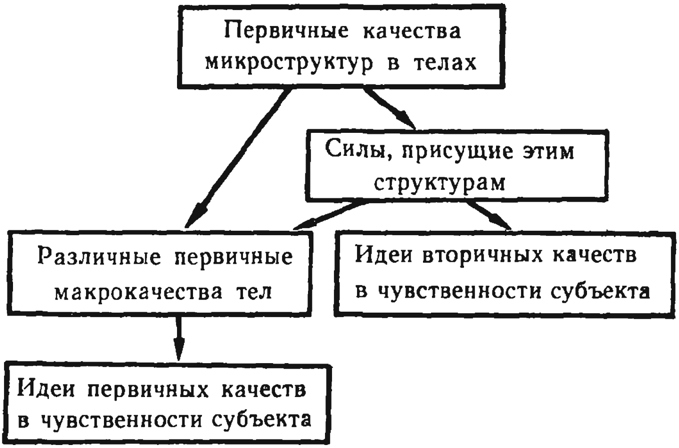


Схема № 2

Как видно из этой схемы, идеи вторичных качеств более непосредственно вытекают из механико-геометрических и динамических микроструктур, чем идеи первичных *макрокачеств,* поскольку, например, идея круглоты яблока производна от сложнейших микроструктур яблочной ткани, оказывается интегральным результатом ее тонкого строения. Однако именно через идеи первичных качеств лежит, по Локку, в соответствии с ведущей ролью механики в ряду наук XVII—XVIII вв., магистральный путь человеческого познания.

Третий вариант решения Локком проблемы вторичных качеств состоял в допущении того, что идеи этих качеств

---

[1] Декарт писал, что познание вполне возможно, если наши зрительные образы не вполне похожи на качества внешних предметов, но лишь им «соответствуют» (см. 31, 96).

Библиотека "Руниверс"

суть «точное подобие» (exact resemblance) самих указанных качеств в телах вне нас. Данное допущение, высказанное в § 14 главы 32 книги II «Опыта о человеческом разуме», Локк не очень жаждет принять, поскольку его было бы крайне трудно объяснить при помощи корпускулярной физики XVIII в. и механических анатомо-физиологических представлений того времени. Наиболее вероятным философ считает второй вариант решения проблемы, точный же ответ на нее он предоставляет науке будущего [1].

Как бы то ни было, из сказанного вытекает, что характеризовать учение Локка о вторичных качествах как агностическое, а тем более как субъективистское *неверно.* Возводя в принципе идеи вторичных качеств к присущим внутренней структуре тел «силам», он тем самым, наоборот, признавал наличие какого-то внутреннего закономерного механизма и расшатывал убеждение в субъективности вторичных качеств и указывал на новые пути подхода к их анализу. Локк не исключает возможности того, что, как окажется в будущем, идеи вторичных качеств способствуют познанию подлинной структуры вещей и их свойств, т. е. их *реальной сущности.* «...Реальная сущность этих различных вещей, т. е. строение, от которого зависят их свойства, разрушается и гибнет вместе с вещами» (44, 1, 418). Эта сущность изменчива, но все ее изменения более или менее опосредованно или косвенно прослеживаются нами через изменения в чувственно воспринимаемых идеях. Чувственное познание дает людям возможность верно познавать внешний мир и его свойства. Недаром Локк считает, что все простые идеи «адекватны», т. е. имеют соответствующие им причины (см: 44, 1, 375).

Что же, в таком случае, смутного и сомнительного в понятии материальной субстанции? Если все свойства и

---

[1] Тезис о зависимости чувственно воспринимаемых качеств и их причин от микроструктуры объектов, если его освободить от механистических упрощений и гипертрофии, очень современен. Так, например, свойство льда плавать на поверхности воды, вызванное тем, что лед обладает меньшим, чем у воды, удельным весом, зависит от того, что в молекуле воды два водородных атома находятся не на одной прямой с атомом кислорода, но под углом в 104°, что позволяет молекулам замерзшей воды соединяться в группы через связи типа «водородных мостиков» и тем самым быть более рыхло упакованными, чем в случае жидкой воды

Библиотека "Руниверс"

силы, присущие субстанции, познаются нами через идеи первичных и вторичных качеств, то субстрат, — подпора этих свойств и сил, в «чистом» его виде есть не более как образ предела полноты познания материального мира, которому соответствует понятие завершения абсолютной истины. Все же, как мы видели, Локк склоняется к тому, что идеи вторичных качеств не дают нам, применительно к *данному* времени, знания реальной сущности. Да и идеи первичных качеств пока получаются нами в макромасштабном интегральном виде, и о тонкой внутренней структуре тел мы знаем пока очень мало.

Номинальные сущности и проблема отражения

Итак, чувственное познание, по Локку, не столь совершенно, сколь оно могло бы быть. Поэтому только идеи первичных качеств дают нам истинное познание реальных сущностей, а идеи вторичных качеств, если их группировать соответствующим образом, позволяют нам, самое большее в современных условиях, различать вещи по их *номинальным сущностям* [1].

Об этих сущностях писали Гассенди и Бойль. Они, как и Локк, понимали под номинальными сущностями сочетания простых идей внешнего опыта, преимущественно идей вторичных качеств, которые позволяют нам различать роды (классы) вещей по их внешним явлениям. Эти классы совокупно обозначаются в языке различными соответственно именами (nomina), откуда и проистекает сам термин «номинальная сущность». Данным именам соответствуют в мышлении понятия разных родов вещей, как-то: «волки», «собаки» и т. д. Номинальные сущности не обеспечивают, как правило, глубокого проникновения в познаваемые объекты, но для узко практических целей ориентации в предметном многообразии они годятся и приносят определенную пользу. Этим и оправдывается их применение.

Как оценить нам с позиций диалектического материализма учение Локка о вторичных качествах? Метафизический материалист Д. Толанд, современник Локка, критиковал его с довольно упрощенных позиций. Он утверждал, что все качества полностью и верно воспринимаются нами и в этом смысле все идеи внешнего опыта в равной мере первичны. С этим, однако, трудно согласиться.

---

[1] Д. Локк. «Опыт...», кн. III, гл. 6, § 3. (44, 1, 436).

Библиотека "Руниверс"

Конечно, диалектический материализм не разделяет ощущения качеств внешнего мира на первичные и вторичные в строго локковском смысле. Надо учесть, что существуют еще ощущения интерорецепторов, а объективное содержание так или иначе присуще всем ощущениям. Всем, но далеко не в равной степени. Науки вскрывают в материальных объектах более глубокие (например, субатомные в физике) свойства объектов, с одной стороны, и производные, внешние,— с другой. Объекты обладают своими свойствами (качествами) [1], но субъекты, будучи активными, не могут быть лишены своих собственных свойств, и они также обладают таковыми. Далее, следует иметь в виду, что интерорецепторы информируют субъекта о состоянии того биологического тела (тоже объекта!), функцией нервной ткани которого данный субъект является. В случае же экстерорецепторов должны быть приняты во внимание *отношения* между субъектом (имея в виду под таковым также весь его организм) и объектом, равно как и влияние со стороны посредствующей среды, также в этих отношениях участвующей.

В процессе длительного естественно-исторического развития организмы, стремясь выжить, приобретали в буквальном или в переносном смысле «познавательный опыт» не относительно внешнего мира непосредственно вообще, но прежде всего относительно отношений окружающей их среды к собственной их жизнедеятельности, и только через этот вид познания, опосредованно, ими познавался и сам внешний мир. Это обстоятельство было следствием того, что и в этом случае практическое отношение к действительности имело примат перед познавательным отношением.

Все ощущения так или иначе, прямо или косвенно, более или менее практически опосредованно, отражают объективные свойства вещей внешнего мира. Но отражать не значит непременно быть «изобразительно похожим». В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм» отмечал, что, несмотря на отражательный характер отношения ощущений к действительности, ощущение соленого, например, не похоже на физико-химические свойства соли.

---

[1] В плане данной главы мы не проводим различия между свойствами и качествами, поскольку его совершенно не проводил Локк.

Библиотека "Руниверс"

В этом пункте открывается, разумеется, сложная проблема, подлежащая дальнейшему исследованию (см.: 60, 3—76), но именно позиция, занятая в данном вопросе В. И. Лениным, указывает общее направление такого исследования. И второй вариант решения Локком проблемы к этому направлению довольно близок, несмотря на механистическую и вообще метафизическую трактовку им понятия «сила». Намечается вывод, что если ощущения близки по своей функции к естественным знакам, то восприятия, образуемые идеями первичных макрокачеств, суть отражения объективной реальности.

Сложные (производные) идеи

Каким же образом происходит дальнейший процесс познания, начинающийся, как мы видели, по Локку, от простых идей внешнего опыта? В общем виде этот процесс характеризуется как восхождение от простых идей к сложным.

Именно теперь, в ходе образования сложных идей различных рангов, проявляется присущая сознанию активность. Если простые идеи, пассивно воспринимаясь, «получены (are given)» умом, то сложные, появляясь иногда уже на стадии опыта, тем не менее, как правило, умом «сделаны (are the workmanship)» (44, 1, 141 и 176, 294, 300). Уже Лейбниц, возражая Локку, считал, что такой подход неоправданно сужает поле деятельности активности духа: ведь он активен уже тогда, когда разделяет опыт на составные его части и выделяет в нем то, что считает простыми идеями, рассматривая затем их порознь (см. 43, 231). Кроме того, у Локка механистически суженным, ограниченным было истолкование самой структуры духовной активности: она состоит, по его мнению, лишь в *комбинировании* простых идей. Если Ф. Бэкон комбинировал «формы», Гассенди видел в комбинациях атомов объяснение всему многообразию мира, Декарт аналогично поступил с корпускулами, а Гоббс рассматривал мышление как комбинацию сложений и вычитаний, то у Локка в центре его внимания — комбинационная деятельность сознания, посредством которой оно образует сложные идеи.

Конечно, в таком истолковании познавательной деятельности проявилась механистическая ограниченность взглядов Локка. И он сам признает, что соединение и разделение хотя бы и качественно разнородных составных не может привести к образованию ничего качественно

Библиотека "Руниверс"

нового: «...ум имеет большие возможности разнообразить и умножать объекты своего мышления бесконечно дальше того, что ему доставили ощущение или рефлексия. И тем не менее все это не выходит за пределы тех простых идей, которые ум получил из этих двух источников и которые представляют собой первичные материалы всех его соединений» (44, 1, 181). Однако как предварительный этап в разработке теории познания комбинационная теория восхождения от простых идей к сложным отвечала научной практике XVII—XVIII в. Учение о комбинационной деятельности сознания вполне соответствовало задачам сбора, фиксации и упорядочения фактов, расчленения описываемых объектов на группы и собирания в эти группы по возможности всех схожих друг с другом явлений.

Ф. Энгельс отмечал, что Локк, вслед за Гоббсом, перенес метафизический взгляд на вещи, господствовавший в науке их времени, из специальных наук в философию. «Разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов и предметов природы на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам — все это было основным условием тех исполинских успехов, которые были достигнуты в области познания природы за последние четыреста лет. Но тот же способ изучения оставил нам вместе с тем и привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как существенно изменчивые, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления» (1, 20, 20—21). Из философии Локк перенес до некоторой степени этот метафизический метод обратно в специальные области научного познания,— перенес в том смысле, что придал метафизическое значение важным для этих областей понятиям «простой (элементарный)», «сила», «адекватность», «сложный» и т. д. В наши дни нельзя, однако, не учитывать того, что комбинационные приемы исследования далеко не исчерпали своих возможностей, и это убедительно показали успехи кибернетики.

Д. Локк описывал три способа комбинирования прос-

Библиотека "Руниверс"

тых идей, ведущих к получению сложных, т. е. производных, идей. Рассмотрение этих способов мы предварим схемой общей классификации видов идей, по Локку (см. схему № 3).

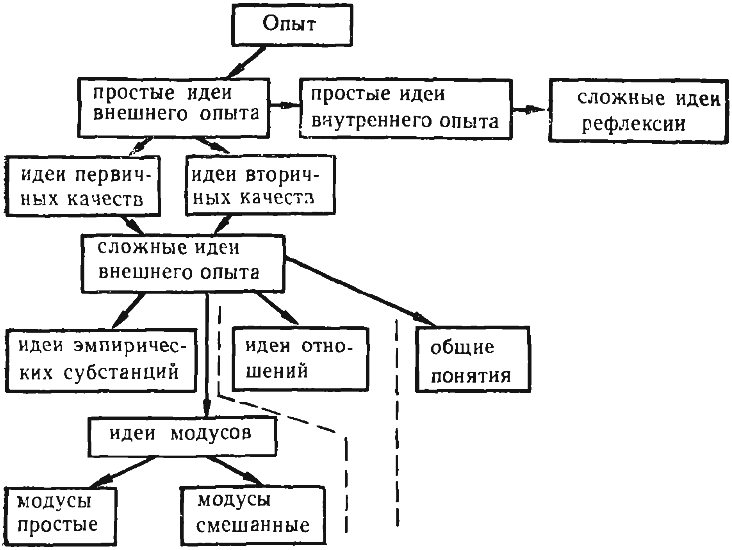


Схема № 3

Три отделенные друг от друга вертикальными пунктирными линиями рубрики внизу схемы составляют классификацию сложных идей по способу их образования.

«Сложенные» идеи: эмпирические субстанции

Первый способ заключается в суммировании, непосредственном соединении простых идей, так что в результате образуются собственно сложные (complex), или, точнее сказать, «сложенные (collected)» идеи. В их рубрике даны совместно три различные подрубрики, объединенные вместе одинаковым для них способом образования идей, но различающиеся друг от друга по характеру содержания. Это идеи эмпирических субстанций, идеи простых и идеи смешанных модусов.

Под идеями эмпирических субстанций Локк понимал идеи отдельных, или, как он выражался «самостоятель-

Библиотека "Руниверс"

ных» объектов. Это единичные, но подчас весьма сложные вещи, предметы. Локк приводит следующий пример эмпирической субстанции: идея «человек» представляет собой продукт суммирования, сложения, соединения нескольких более простых идей, как-то: «тело определенного вида», «жизнь», «питание», «самопроизвольное движение», «чувство», «разум». В данном случае в состав сложной идеи входят не только простая идея внешнего опыта «движение» (в смысле перемещения в пространстве) и простые идеи рефлексии («чувство», т. е. ощущение, и «разум»), но и в свою очередь сложные идеи, как-то: «питание» и «тело определенного вида». Последняя из названных идей тем более сложна, что речь здесь идет о сложной конфигурации, присущей телу не человека вообще, а именно единичного, конкретного, данного человека, отличающегося целым рядом особенностей, в том числе таких, которые присущи только ему одному. Составляющие идеи «питание» и «жизнь» оказываются общими идеями, так что их структура должна быть предметом особого исследования.

Вопрос об образовании и содержании идей эмпирических субстанций оказался для Локка в системе его взглядов не очень-то легким. Ведь комбинирование этих идей есть предварительный этап образования идей *родов* (классов) вещей. Будучи *единичными* вещами, эмпирические (а не философские!) субстанции отображаются поэтому в идеях в виде своеобразной «смеси» понятий с представлением. В эти идеи включаются чувственно-образные и еще весьма «сырые», с точки зрения науки, идеи-представления.

Приводимые Локком примеры скрывают в себе и дальнейшие трудности. Оказывается, что в его идеи эмпирических субстанций входят, кроме прочего, и довольно сложные идеи-понятия, в отношении которых пока не ясно, каким образом они получены. Например, в идее «человек» с индивидуальными признаками смешаны родовые свойства всех людей («разум») и даже свойства несравненно более широкого класса живых существ («жизнь», «питание»). Кроме того, остается неясным, о каких именно индивидуальных признаках идет речь,— то ли только о тех, которые достаточны для отличения данного человека от всех остальных, то ли вообще о всех его индивидуальных особенностях, количество которых, строго говоря, необозримо.

Библиотека "Руниверс"

Анализ того, как Локк оперирует понятием эмпирической субстанции, обнаруживает, что Локк использует первый способ образования сложных идей, в частности, как вид определения [1], наряду с определением в смысле перевода со слова одной группы терминов на слово из другой их группы. При этом Локк не проводит четкого различия между терминами «человек вообще» и «человек», придавая иногда второму из них смысл «данный человек»! Поэтому возникает смешение проблем общего и единичного, возникает неясность, где же проходит действительная граница между эмпирической субстанцией и родовой сущностью (см.: 44, 1, 417—418).

«Сложенные» идеи: модусы

Кроме эмпирических субстанций, по первому способу образования сложных идей, т. е. путем простого суммирования входящих в них простых идей, возникают идеи модусов. Термин «модус» означал у Локка не предметы разного рода, как это имело место у Спинозы, но свойства, процессы и состояния предметов. У Спинозы «модус» — это частное проявление атрибута протяжения или же мышления, и оно представляет собой либо какую-нибудь материальную вещь, либо отдельную мысль, идею, индивидуальное сознание. Таким образом в ряде случаев «модус» Спинозы означает «эмпирическую субстанцию» Локка. У Локка «модус» — это несамостоятельное сочетание идей, обозначающее не сам предмет, но то, что с ним происходит. Правда, модус может оказаться и «предметом», если понимать под «предметом» все то, что может стать логическим субъектом предложения. Поэтому, например, «разум человека» является модусом, с точки зрения обоих философов, тогда как «человек» — это модус, согласно Спинозе, и эмпирическая субстанция, согласно Локку. К этому следует добавить, что, строго говоря, качеством несамостоятельности обладают не только локковы, но и спинозовы модусы, но только в различных отношениях: у Локка — в отношении к эмпирической субстанции, а у Спинозы — в отношении к субстанции философской.

В теории познания Локка модусы разделяются на две группы, различаясь между собой по качеству составляю-

---

[1] «...Определение лучше всего делать через перечисление тех простых идей, сочетание которых содержится в значении определяемого термина» (44, 1, 412).

Библиотека "Руниверс"

щих их простых идей. Если они образованы путем соединения однородных идей, то это будут «простые» модусы, которые, разумеется, никак нельзя путать с простыми идеями. Так, простой модус «число» есть сочетание простых идей «единица», но единица есть лишь один из частных случаев числа. Если же в сочетание вступают разнородные идеи, то возникают «смешанные» модусы. Таковы, например, модусы «параллелограмм», «обязанность», «поступок», «человеческое» и т. д.

Не все смешанные модусы обладают одинаковой теоретико-познавательной функцией. У одних из них есть объективные прообразы (например, «пробуждение»), а другие полагаются творческой изобретательностью человека, его мыслительной и языковой деятельностью (например «колдовство»). Эти последние в своей полноте не имеют объективных прообразов, т. е. не отображают действительных положений и состояний тел, хотя многие из составляющих эти модусы простых идей могут быть вполне реальными. Таким образом, смешанные модусы бывают у Локка реальными или нереальными, иллюзорными, фантастическими. Лейбниц заметил по этому поводу, что не все те смешанные модусы, которые относятся к состояниям и событиям, сейчас реально не существующим, являются иллюзорными: ведь то, чего нет сейчас реально, может быть реальным *в возможности* (см.: 43, 232). Как бы то ни было, за всеми смешанными модусами Локк признавал реальность по крайней мере в области мышления, и ко всем им он прилагает термин «понятие». «...Термин «понятие»,— писал он Стиллингфлиту,— более специфически соответствует известному виду этих объектов (т. е. предметов сознания.— *И. Н.)*, а именно тем, которые я называю смешанными модусами» (44, 2, 373).

Рассматривая различные конкретные случаи смешанных модусов, философ столкнулся с немалыми трудностями. Много хлопот, например, доставил ему модус «пространство». И он колеблется между различными его истолкованиями. То он, в духе гассендистов, полагает, что пространство есть возможность существования протяженных тел и действительно оно только там, где эти тела есть, то признает непосредственную объективность пространства в согласии с механикой Ньютона, то, наконец, отождествляет пространство с богом — вместилищем всех вещей (см.: 44, 1, 196), — эта его мысль, по-видимому,

Библиотека "Руниверс"

привлекла внимание Ньютона, когда тот готовил второе издание (1713) «Математических начал натуральной философии». Локку было неясно, простым или же смешанным модусом считать «силу».

При подобных размышлениях все более обнаруживалось, что понятие «модус» вообще не совсем ясное, так как непонятно его отношение к «свойству (атрибуту)». И можно ли всякий модус свести к свойству? Но Локк не стал углубляться в эти проблемы. Как справедливо замечает английский исследователь его творчества, «Локк менее занят выяснением этого понятия, чем обоснованием эмпиризма, изложенного в начальных главах второй книги» (его «Опыта...». — *И. Н.*) (74, 154).

Сопоставление простых идей

Второй способ образования сложных, т. е. производных, идей заключается в том, что простые идеи ставятся друг с другом в соотношения, сопоставляются, сравниваются. Это тоже своего рода комбинирование идей, но значительно отличающееся от буквального их соединения, склеивания, суммирования, происходящего при первом способе. В результате возникают идеи отношений. Здесь способ образования сложной идеи непосредственно определяет и ее характер по содержанию. Таковы, по Локку, идеи «материнство», «причина», «различие», «тождество» и т. п.

Естественно возразить, что сравнение только с натяжкой может быть отнесено в разряд комбинирующих операций. В силу подобных сомнений Локк в четвертом издании «Опыта...» исключил идеи отношений из класса сложных идей. Однако и истолкование этих идей как простых тоже не оказалось ясным. Разве «отцовство» или «материнство» есть всего-навсего простое *сравнение* идей родителя и ребенка? А как быть с объективным отношением причины? Во-первых, оно не сводится к сравнению причины со следствием (вопрос о том, похоже или нет следствие на причину, далеко не самый существенный в проблеме каузальности). Во-вторых, сравнение есть акт духовный, субъективный, между тем сам же Локк был убежден в объективности причинно-следственных связей. Вопрос о природе отношений вообще оказался непосильным для строя понятий философии Локка.

Большой интерес представляет учение великого основателя эмпиризма о третьем способе образования сложных идей. Этот способ разбирается Локком в III книге

Библиотека "Руниверс"

«Опыта о человеческом разуме», где речь идет о положительной и отрицательной роли языка в познании. Данный способ может быть кратко назван обобщением через предшествующую абстракцию, а его результатами являются общие идеи.

Образование общих идей

Общие идеи (понятия) не могут быть образованы вышеразобранным первым способом. Ведь тогда получилось бы, что, например, идея «треугольник вообще» должна была бы нам доставить понятие такого треугольника, который одновременно был бы тупоугольным, остроугольным, прямоугольным и т. д., поскольку соединял бы все эти свойства отдельных видов треугольников, а в то же время не был бы никаким из них, поскольку должен быть воплощением общеродовых, а не частновидовых свойств. Общая идея треугольника «должна быть всем и ничем в одно и то же время. На деле она есть нечто несовершенное, что не может существовать, идея, в которой соединены части нескольких различных и несовместимых друг с другом идей» (44, 1, 579).

Чтобы преодолеть указанную трудность, Локк предлагает способ образования общих понятий, в котором в подчиненном виде соучаствуют первый и второй способы образования производных (сложных) идей. Описываемый Локком процесс состоит из следующих семи операций.

(1) Сначала эмпирически собирают по возможности все единичные объекты (эмпирические субстанции) того класса вещей, общее понятие (идею) которого мы желаем получить, затем (2) расчленяют эти объекты на входящие в их состав простые свойства и (3) сравнивают друг с другом входящие в состав восприятий этих единичных объектов простые идеи, после чего (4) абстрагируют, т. е. выделяют, те из этих простых идей, которые не повторяются во всех случаях сравнения, и затем не повторяющиеся идеи отбрасывают. Если данную операцию можно назвать отбрасывающей абстракцией, то последующую (5) следует обозначить как абстракцию сохраняющую. Эта операция состоит в том, что после отбрасывания идей, свойственных только некоторым из собранных для обозрения объектов, выделяют и сохраняют именно те идеи, которые повторялись во всех случаях. (6) Эти последние идеи суммируем и логически объединяем, что и дает нам совокупность идей, составляющую

Библиотека "Руниверс"

искомую нами сложную общую (general) идею. Данная родовая идея закрепляется (7) соответствующим словесным обозначением.

Нетрудно увидеть, что первый способ образования производных идей применяется в описанной схеме дважды, а именно — когда мы собираем воедино для последующего сравнения простые идеи всех членов исследуемого класса объектов и когда мы суммируем идеи, ранее отобранные по признаку повторяемости. Это комбинирование со знаком плюс, тогда как абстрагирование можно истолковать как комбинирование со знаком минус, т. е. происходящее в негативной форме, как прямой антипод положительному комбинированию (см. схему № 4).

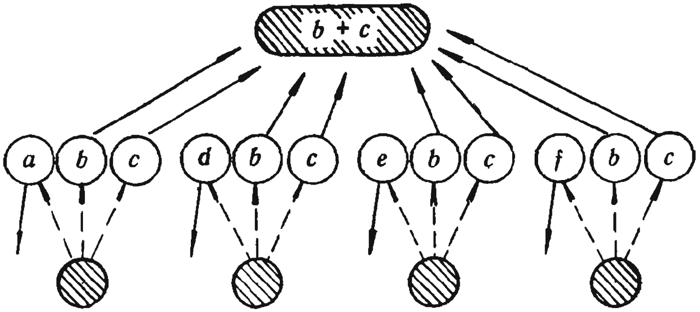


Схема № 4

Абстрагирование в указанной схеме гносеологических и логических процедур происходит также дважды: на четвертом и пятом этапах,— сначала как абстракция отбрасывающая, затем как сохраняющая.

На приведенной схеме операция отбрасывающей абстракции обозначена стрелками, направленными вниз, а абстракция сохраняющая — стрелками, направленными вверх. Заштрихованные кружки символизируют сравниваемые эмпирические субстанции, а кружки не заштрихованные с буквами внутри их — те простые идеи, на которые эмпирические субстанции разлагаются при их познавательном анализе, обозначенном пунктирными линиями.

Если, например, необходимо получить общую идею «человек вообще», то следует сравнить между собой состав сложных идей «человек Петр такой-то», «человек Николай такой-то» и т. д., отбросить те особенности, по

Библиотека "Руниверс"

которым они отличаются друг от друга, и сохранить для последующего сложения только те наблюдаемые особенности (свойства), в которых они, названные идеи отдельных эмпирических субстанций, все друг с другом одинаковы. Идеи одинаковых свойств образуют совместно искомую сложную идею «человек вообще», которая получает кодовое имя «человек» [1]. Аналогичным образом происходит подъем от родовых идей к более общим идеям, генерализующим целые группы, классы родов, например, к идее «животное существо вообще». В таких случаях процесс начинается с подбора, анализа и сравнения уже не единичных (эмпирических) субстанций, но низших родовых идей, которые при последующих процедурах начинают как бы играть роль эмпирических субстанций.

Трудности образования общих идей через предшествующую абстракцию

Сделаем некоторые дополнительные замечания логического характера. Операция отбрасывающей абстракции может быть интерпретирована и как игнорирование тех простых идей свойств, принадлежащих эмпирическим субстанциям, которые (свойства) препятствуют включению этих субстанций в класс, общее понятие которого мы стремимся получить. Это значит, что, применяя отбрасывающую абстракцию, мы исключаем отбрасываемые простые идеи из содержания будущей общей идеи *условно,* тогда как включаем носителей этих идей, т. е. эмпирические единичные субстанции, в объем общей идеи *актуально*. Исключаем условно потому, что неповторяющиеся и потому отбрасываемые простые идеи потребуются нам сразу же снова, как только возникнет вопрос о получении идей подклассов данного класса. Говоря современным логическим языком, мы поэтому не «склеиваем» единичные элементы в классе, общую идею которого мы формируем, но лишь «собираем» в этот класс, так что каждый из этих элементов в данном классе присутствует как таковой. Иными словами, при отбрасывающей абстракции на пути к обобщениям «..происходит отвлечение от того, *каковы различия,* а не от самого факта наличия различий» (14, 118) [2]. Впрочем, эта тонкость, оправдывающая, между прочим, Локка в тех случаях, когда в «Опыте...» он не проводит вполне определенного различия между первым и треть-

---

[1] См.: Д. Локк. «Опыт...», кн. III, гл. 3, § 7—9.

[2] Эта мысль ранее была высказана комментатором Локка и Беркли К. Фрейзером (Fraser).

Библиотека "Руниверс"

им способами образования сложных идей, не была им развита и проанализирована.

Названное различие оказывается для Локка трудной проблемой. Как соотносятся друг с другом понятия «человек» и «человек вообще»? При каких условиях идея «человек», полученная по первому способу, может играть роль обозначения не данного человеческого индивидуума, а общечеловеческой родовой сущности?

Если получать сложную идею по первому способу, строго придерживаясь буквы Локковой трактовки, то эта идея пригодится только для характеристики, выделения и обозначения данного единичного субъекта, конкретного человека, а если ее попытаться прилагать также и к другим людям, то это возможно только в отношении тех лиц, кто наиболее похож на того человека, идею которого мы получили. Чем меньше сходства между этими людьми, тем больше может быть всевозможных ошибок (см.: 74, 201—205). Но постоянно возникает соблазн прилагать сложную идею «данный человек» к другим людям. Ведь Локк нигде не выдвигал ограничивающего требования, чтобы в идею «данный человек» входили только такие (или хотя бы, между прочим, входили непременно и такие) простые идеи, которые отсутствуют в тех сложных идеях, что отображают в мышлении и обозначают других людей. Конечно, ввиду того, что Локк никак не ограничивает состава простых идей, включаемых в сложную идею эмпирической субстанции, и число этих идей в принципе бесконечно, то среди них рано или поздно окажутся и такие идеи, которые исключают смешение данной эмпирической субстанции с соседними по роду и внутри рода. Однако собрать и объединить бесконечное число элементарных признаков невозможно (тем более, добавим, что окончательных элементарных составляющих не бывает), и поэтому может оказаться так, что подбор и суммирование простых идей мы прекратим раньше, чем мы встретим и нам удастся выделить исключающие идеи. Поэтому смешение будет практически возникать довольно часто [1].

От ошибок указанных смешений призван предохранять третий способ образования сложных идей, посколь-

[1] Эти трудности были в числе тех обстоятельств, которые способствовали формированию так называемой репрезентативной теории абстрагирования и обобщения Д. Беркли (см. 103 стр. настоящей книги).

Библиотека "Руниверс"

ку образованная по этому способу идея носит безусловно общий характер, и она приложима к отдельным людям (в данном примере) только в той мере, в какой они входят в род «человек». Поэтому «сложенные идеи», т. е. идеи, образованные первым способом, могут применяться в качестве общих идей только в той мере, в какой единичный объект такой «сложенной» идеи настолько типичен, что может выступить в качестве репрезентанта (представителя) всего рода. «Так, замечая сегодня в меле или снеге тот же самый цвет, который ум вчера получил от молока, он рассматривает это отдельно от других явлений, делает его представителем всего этого рода явлений и, дав ему название «белизна», обозначает этим звуком одно и то же качество везде, где его предполагает или встречает» (44, 1, 177). Это еще не репрезентативная абстракция Беркли, но нечто среднее между «нормальным» способом получения общих понятий по Локку и способом репрезентанта. Подробнее мы сможем разобраться в этом только в следующей главе.

В третьем способе образования сложных идей по Локку, отличающемся от первых двух тем, что, вместо соединения или же сопоставления простых идей, их подвергают операции абстрагирования, наглядно проявляется, что комбинирование идей (Локков способ абстрагирования есть не более как комбинирование со знаком минус) не дает качественно нового знания. Мало того, при этом отчасти утрачивается и ранее достигнутое знание. Ведь чем более общий характер присущ той или иной сложной идее, тем меньше в ней оказывается содержания, так как входящий в нее набор простых идей чувственного опыта становится все более бедным. «Каждый более общий термин обозначает такую идею, которая составляет лишь часть какой-нибудь из идей, им объемлемых» (44, 1, 412). Впоследствии Беркли использовал это обстоятельство, чтобы опорочить отвлеченное мышление, но, как бы то ни было, данное обстоятельство заслуживает критического рассмотрения.

Соотношение объема и содержания понятий

В формальную логику отмеченная Локком тенденция вошла как закон обратного соотношения содержания и объема понятий. Верен ли он?

Этот закон неверен, если его взять в крайней формулировке логика Дробиша: число признаков понятия изменяется (уменьшается) в арифметической прогрессии,

Библиотека "Руниверс"

тогда как объем понятия изменяется (увеличивается) в прогрессии геометрической. Тем более неверно полагать, будто между содержанием и объемом понятий существует обратно пропорциональная зависимость. Здесь нужны существенные количественные уточнения, но дело не только в них, ибо закон этот вызывает более существенные сомнения.

Уже Порфирий заявил, что если в действительности содержание рода меньше содержания вида, то в возможности дело обстоит наоборот. Довольно схематичный подход Локка к проблеме делал рассматриваемый закон, конечно, очень уязвимым: ведь Локк видел критерий уменьшения содержания сложной идеи в простом соотношении числа входящих в ее состав простых идей и числа объемлемых ею случаев. Но редко бывает возможно корректное сравнение по количеству свойств в понятии и индивидуальных объектов в классе вещей, этим понятием отображаемом.

Гегель без особых опасений объявил, что диалектика отменяет данный закон, и он решился «перевернуть» его в том смысле, что увеличению объема понятия должно сопутствовать и увеличение его содержания. С точки зрения гегелевского панлогизма, такое решение вопроса естественно: абсолютная идея включает в себя все содержание мира и все знание о нем, а в то же время она есть самая общая из всех реально возможных идей.

С позиций материализма этот тезис, если его применить к материи, оказывается нелепым: он означал бы, что следует отыскать такую идею (понятие) материи, которая включала бы в себя все безграничное содержание теперешних и будущих знаний о вселенной. Постановка такой задачи направила бы усилия философов и ученых по ложному пути: ведь в науках понятия непременно связаны с их четкими и ясными определениями, и помимо таковых они легко ведут к дезориентации, злоупотреблениям и путанице.

Прав ли Локк с собственно логической точки зрения? Как показал Е. К. Войшвилло в книге «Понятие», Локк совершенно прав, если речь идет о включении класса или элемента класса в другой, более обширный класс. Однако науке присуща общая тенденция к обогащению теорий и понятий, связанная с одновременной тенденцией к расширению поля их применения. Обе эти тенденции в их взаимосвязи реализовал в XIX в. К. Маркс на политико-

Библиотека "Руниверс"

экономическом материале в бессмертном «Капитале», что может быть рассмотрено в качестве классического примера. Маркс, расширяя и обогащая понятийный аппарат политической экономии как науки, строго учитывал при этом границы допустимого абстрагирования в процессе образования того или иного понятия и тот общий определенный для каждой данной науки предел уровней абстракции, нарушение которого означало бы утрату специфики каждой из этих наук. Указанную двойную тенденцию было бы неправильно рассматривать как включение одних классов в другие, более широкие классы, но, с другой стороны, следование этой двойной тенденции вообще не означает какого-либо нарушения или ограничения правил формальной логики, ибо она осуществляется при полном соблюдении последних.

На самом деле, даже сам Локк, если бы он следовал указанной тенденции, а, с другой стороны, пользовался бы только им разработанными приемами обобщения, смог бы получить более содержательное понятие «лошадь вообще» по сравнению с тем общим понятием лошади, о котором он пишет в своем «Опыте...», если бы в понятиях отдельных лошадей, образующих материал для последующего обобщения, выявил более полные наборы одинаковых или похожих друг на друга простых идей, чем это он сделал, когда рассматривал данный пример. Новое общее понятие обладало бы бо́льшим содержанием, по сравнению с прежним, хотя его объем ничуть не сузился бы.

Можно высказать и более общее соображение. Если мы имеем некоторую область знания, в которой имеется некоторое понятие *A* с некоторыми определенными объемом и содержанием (то и другое охарактеризованы по избранным нами постоянным критериям), то в принципе всегда можно найти в этой области знания понятие *B*, которое будет отвечать следующим трем требованиям: оно будет близко по содержанию понятию *A*, будет более содержательным, чем оно, а в то же время будет обладать бо́льшим, чем оно, объемом. Однако это обстоятельство не отменяет рассматриваемого здесь логического закона.

В тех случаях, когда речь идет об установлении отношений между содержанием части и целого, далеко не все, высказываемое о целом, может быть высказано о части. Не все свойства, например, «человека вообще» присущи всякому конкретному человеку: он является прямоходя-

Библиотека "Руниверс"

щим существом, обладает даром речи и т. д., но вовсе не обязательно сам производит орудия труда, хотя этот признак и входит в состав понятия человека и — мало того — образует, как это установлено историческим материализмом, основное содержание последнего. В результате оказывается, что содержание более широкого по объему понятия, даже если определять его объем так упрощенно, как это делал Локк, перечислявший количество входящих в исследуемый класс объектов или хотя бы в принципе указывавший на необходимость такого перечисления, может оказаться не более бедным, чем содержание понятия менее широкого. Эта ситуация возникает, однако, при условии, если при сравнении содержания понятий мы будем обращать внимание не столько на число входящих в них признаков, сколько на их качественный «вес», что было не под силу метафизическому методу Локка.

Дальнейшие трудности

Впрочем, уже сам Локк чувствовал узость своей теории абстрагирования и обобщения, что проявилось не только в том, что процесс получения идеи философской субстанции он представлял себе происходящим по схеме, в которой первый и третий способы образования сложных идей играют всего лишь предварительную роль. Несколько принципиальных трудностей, непреодолимых для Локковой теории, были указаны ее комментаторами и противниками уже в XVIII в.

Д. Беркли обратил внимание читателей на то, что в ряде случаев процесс обеднения содержания сравнительно более общих понятий развивается столь катастрофически, что результатом применения рекомендуемых Локком операций по третьему способу оказывается понятие, вообще лишенное какого бы то ни было содержания и смысла. Иными словами, такого понятия получить не удается, что и обнаруживается, например, в случае понятия «цвет (окраска) вообще»: после исключающего абстрагирования простых идей красноты, синевы, желтизны и т. д. не остается такой идеи, которая могла бы войти в состав искомого общего понятия (см.: 8, 37—38). Данный пример характерен, между прочим, и тем, что он относится к разряду номинальных сущностей, где общие понятия довольно близки по структуре и даже совпадают по составу с аналогичными общими представлениями, так что невозможность образования первых означает со-

Библиотека "Руниверс"

ответственно и невозможность существования вторых, а также и наоборот. И поскольку общие представления, хотя бы и довольно туманные, расплывчатые, не поддаются формированию во многих случаях, то ситуация невозможности соответствующих общих понятий повторяется гораздо более часто, чем это могло бы показаться с первого взгляда.

Д. Юм обобщил разбираемую здесь ситуацию, указав на трудность получения понятий «общая идея», «сложная идея» и даже «простая идея». На самом деле, откуда может быть получена нами идея «простоты» или же идея «сложности»? Их не оказывается в числе простых идей первичных или вторичных качеств, образующих отдельные объекты, и их нельзя скомбинировать из этих идей. Правда, Г. Лейбниц предпринял попытку преодолеть эту и ранее указанные трудности, сославшись на дополнительные мыслительные операции. Так, в случае «цвета вообще» в состав искомого понятия при помощи этих операций можно было бы включить следующие характеристики: всякий цвет можно увидеть, но не услышать и т. д., цвета способны отражаться и т. п. (см.: 43, 261). Однако это как раз говорит о недостаточности Локковых схем: оказывается, что цвета — это не простые идеи, а сложные модусы, притом отчасти даже не чувственного характера, так как в их состав входят такие отвлеченные теоретические понятия как «отражение», «преломление» и т. д., в отношении которых опять возникают аналогичные трудности и оговорки.

Узость Локковой теории обобщения во многом вытекает из ее номиналистической ориентации. Правда, сам Локк не желал примириться с номиналистическим «оголением» общих идей. Он хорошо видел недостаточность номинальных сущностей (при всей их пользе для науки XVII—XVIII вв.), в рамках которых, как правило, действовал описанный им способ получения общих идей через предшествующую абстракцию. Локк не принял крайнего номинализма, подметив его агностическую тенденцию, разрушающую познавательные возможности мышления.

Концептуализм Локка

Локк известен как концептуалист, и его концептуализм есть разновидность номиналистической позиции. «Когда мы покидаем единичности,— писал он,— то те универсалии, которые остаются, есть лишь то, что мы сами созда-

Библиотека "Руниверс"

ли, ибо их общая природа есть не что иное как данная им через разум способность обозначать или представлять многие отдельные предметы; значение их есть не что иное как лишь прибавленное к ним человеческим разумом отношение» (44, 1, 413) [1]. И этот параграф был озаглавлен самим Локком так: «Общее и универсальное — это создание разума».

Взгляд Локка на универсалии при этом очень близок к материалистическому номинализму Гоббса. Как и Гоббс, британский эмпирик полагает, что у общего есть реальные основания, но основания эти сводятся целиком к фактам сходства объектов между собой по тем или иным их свойствам, т. е. простым идеям или же их сочетаниям. Таким образом, перед нами позиция, не совпадающая с «классическим» средневековым концептуализмом, согласно которому общее коренится в уме как некая присущая ему или им порожденная сущность. Разум «из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним названиями в качестве образцов... в затруднении будет тот, кто будет руководствоваться в данном случае мнимыми реальными сущностями: он никогда не будет в состоянии решить, когда именно вещь перестает принадлежать к виду лошади или свинца» (44, 1, 414—415). Некоторое отличие от Гоббса все же имеется: если у Гоббса общее сводится к знакам (например, к словам), *играющим роль* общего в том смысле, что они фиксируют факт сходства между вещами, то, согласно Локку, знаком фиксируется не само сходство, а понятие (идея). Это понятие сублимирует, объединяет в себе составные элементы сходства, присущего вещам, которые входят в объединяющий их класс. Общее название того или иного разряда вещей «соответствует отвлеченной идее, знаком которой является данное название» (44, 1, 416).

На сказанное могут возразить, что ведь и Гоббс, будучи номиналистом, не отрицал тем не менее факта *осознания* людьми тех обобщающих функций, которые присущи словам и вообще знакам. Разница между номиналистом Гоббсом и концептуалистом Локком все же есть и состоит она вот в чем: там, где Гоббс оперировал *значениями* знаков, Локк имеет в виду обозначенные этими

---

[1] Перевод этого места сделан мною более ясным. — *И. Н.*

Библиотека "Руниверс"

знаками *понятия*. Конечно, для XVII—XVIII вв. разница между двумя этими позициями была слишком тонкой и практически почти неощутимой, да и в наши дни не завершены пока споры о том, существенна ли эта разница, тем более что даже те, кто занимают наиболее далекую от тождества позицию, не могут не признать того, что бывают случаи понятийных значений слов (см.: 59, 50—51).

Как бы то ни было, для своего времени концептуализм Локка был столь же прогрессивен, как и номинализм Гоббса. Он был направлен против обскурантистского реализма кембриджских платоников, приписывавших словам онтологическую силу и не желавших признать того, что слова суть ничто, если они не отражают реальных сходств и различий между вещами. С другой стороны, концептуализм Локка был направлен и против того произвольного жонглирования словами, в которое пускались схоласты-номиналисты и их эпигоны в XVII в. По сути дела, Локк продолжил развернутую Ф. Бэконом критику «идолов рынка (fori) и театра (theatri)», т. е. критику злоупотребления словами, какого бы рода это злоупотребление ни было.

В наши дни оценка современного нам концептуализма несколько иная, что объясняется тем, что он приобрел ныне платоновский характер. Диалектический материализм признает объективность общего, но это признание существенно отличается как от номиналистической, так и от концептуалистической позиций. Дело в том, что общее, будучи необходимо для познания сходств, повторяющихся процессов и внутренне единых их причин, столь же необходимо *отличается* от этих сходств, повторений и их реально объединяющих связей. Это значит, что из теоретически общего, т. е. из формул, законов, теорий науки, выводятся следствия, которые лишь *приблизительно* могут соответствовать реальным связям действительности. Если бы получаемые следствия соответствовали реальным связям абсолютно точно, т. е. если бы общее в науке играло только ту роль, которую ему приписывают номиналисты, и было бы только сокращенным описанием повторяющихся единичных связей, то оно, это общее, годилось бы только для ускорения процесса обозрения фактов, но не несло бы с собой никакого углубления знаний. Если же, с другой стороны, дедуцируемые следствия очень сильно отличались бы от тех реальных связей, которые они, эти следствия, призваны ото-

Библиотека "Руниверс"

бражать, то то общее, из которого указанные следствия дедуцируются, никому не было бы нужно. Каковы же истоки отмеченной выше «приблизительности»? Они заключаются не только в том, что теоретическое познание при всем нашем желании не может быть идеально полным и завершенным, но и в том, что эмпирические соотношения, связи и события никогда не являются продуктом только той сущностной структуры объектов, которая описывается данной теорией, но они зависят, кроме того, от некоторых факторов, всегда в той или иной, большей или меньшей, степени вторгающихся извне, то есть из области за пределами производящей внутренней структуры (см.: 49, 87—89).

Общие трудности теории обобщения

Теория обобщения и абстрагирования Д. Локка была детищем своего века. Она не выходила за пределы внешне только установленных средств и различий между группами простых идей. Ведь в XVII в. было невозможно вскрыть способы образования концептов более глубоко, чем это позволяла механическая комбинаторика. И Локк столкнулся с принципиальными трудностями при обосновании своей теории. Вот одна из них.

Каким образом определить границы круга объектов, которые сравниваются нами друг с другом на предмет получения общего понятия? Определяя эти границы, то есть полагая пределы нашей деятельности, отбирающей для сравнения новые и новые экземпляры, мы должны руководствоваться уже имеющимся у нас как бы черновым наброском искомого понятия, ибо только оно может предохранить нас от смещения границ круга отбираемых объектов, от смещения, которое сделало бы получение искомого понятия просто-напросто невозможным. Если, например, мы хотим получить общее понятие мула, то круг отобранных для сравнения животных легко мог бы сместиться так, что захватил бы и лошадей и ослов. Откуда же, однако, может взяться набросок того общего понятия, которого мы пока еще не имеем? Возникает вариант логического круга.

Другой его вариант появляется тогда, когда оказывается, что образование общих понятий невозможно без наличия предшествующих понятий отдельных эмпирических субстанций, но получение их (по первому способу образования сложных идей) требует уже наличия общих понятий (образуемых третьим способом, невозможным без

Библиотека "Руниверс"

предшествующего ему первого способа). Сознавая эту и вышеописанную трудности, Локк, естественно, не мог видеть в способе образования общих понятий через предшествующую абстракцию надежное средство познания реальных сущностей вещей. Во всяком случае механизмы, разработанные Локком, гарантии такого познания не дают.

Эту гарантию следует искать на пути различения между *существенными и несущественными* свойствами. Как признаки той общей идеи, которую мы желаем получить, в ее состав должны входить, после предшествующего абстрагирования, только первые, то есть существенные, свойства. Важность и значение таковых Локк до некоторой степени чувствовал, и в приведенных им в «Опыте...» примерах образования эмпирических субстанций он стремился, хотя и интуитивно, выделять как входящие в них по возможности именно существенные простые идеи, иными словами,— идеи первичных качеств, понимая, впрочем, что идеи первичных макрокачеств (геометрическая форма предметов, их вес и т. п.) далеко не всегда существенны для рассматриваемых вещей. Однако третий способ образования сложных идей закрывает путь выделению существенных свойств, мешает ему. Ведь суммирование только одинаковых или очень похожих друг на друга наблюдаемых свойств (простых идей) индивидов только в редких случаях может непосредственно указывать на существенные связи и структуры, определяющие возникновение и развитие именно этого рода вещей.

Локк утверждал, что теоретическое знание в конечном счете без остатка сводится к чувственно наблюдаемому. В этом концептуализм Локка совпадал с позицией номинализма. В наши дни даже неопозитивистски мыслящие теоретики познания, вроде К. Поппера, убеждены, что такое сведéние (редукция) не осуществимо. Но в XVII веке эта редукция, рассматривавшаяся многими передовыми мыслителями как бы «с изнанки», т. е. как следствие индуктивно точно осуществленного восхождения от эмпирии к теоретическому знанию, представлялась, как и исходное восхождение, желанным и достижимым идеалом. Этому соответствовала поверхностность многих обобщений, не выходивших зачастую за пределы обобщений чисто классификационных, чему общеизвестный пример — ботаническая классификация Линнея.

Библиотека "Руниверс"

Теория абстрагирования Локка и политическая экономия

Специфическая феноменалистская поверхностность Локковых приемов обобщения и абстрагирования еще долго была характерна для научных исследований. Да ее и не так-то просто было преодолеть. Даже в XIX в. классик буржуазной политической экономии Д. Рикардо в своих теоретико-познавательных и методологических воззрениях находился под явным влиянием Локка (см.: 1, 26, ч. I, 371).

Так, рикардово понятие «труд вообще» было сформулировано его автором безотносительно к социальным аспектам труда: оно оказалось настолько тощим и абстрактным по содержанию, что из этого понятия бесследно выветрилась та противоречивая двойственность труда, которая, как открыл Маркс, есть следствие определенных социальных отношений и определяет дальнейшее развитие экономических явлений и категорий. В другом же отношении, категория «труд вообще», наоборот, оказалась недостаточно абстрактной, поскольку она была образована по способу Д. Локка и комбинировала чувственные наблюдения, скользя по поверхности их.

Сказанное не означает, однако, что Маркс будто бы пренебрег в «Капитале» локковыми приемами обобщения и абстрагирования. Наоборот, он пользовался ими, хотя и учитывал, что только ими в диалектико-материалистическом по методу исследовании обойтись нельзя (ограничиться ими, добавим, нельзя и с точки зрения новейшей формальной логики) и что применять их следует так, чтобы не забывать их ограниченности и недостаточности. Вот что писал Маркс о «производстве вообще», о том обобщении, которое он сам применяет в «Капитале»: «*Производство вообще* — это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его и потому избавляет нас от повторений. Однако это *всеобщее* или выделенное путем сравнения общее само есть нечто многообразно расчлененное, выражающееся в различных определениях. Кое-что из этого относится ко всем эпохам, другое является общим лишь некоторым эпохам. Некоторые определения общи и для новейшей и для древнейшей эпохи. Без них немыслимо никакое производство. Однако хотя наиболее развитые языки имеют законы и определения, общие с наименее развитыми, все же именно отличие от этого всеобщего и общего и есть то, что составляет их развитие. Определе-

Библиотека "Руниверс"

ния, имеющие силу для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства, которое проистекает уже из того, что субъект, человечество, и объект, природа,— одни и те же, *не были забыты существенные различия»* (1, 46, 21) (курсив мой.— *И. Н.*). И уже тогда, когда Маркс пишет о другом абстрактном обобщении, а именно — «труд вообще», он отличает от него гораздо более ценное в научном отношении обобщение «абстрактный труд», которое есть *не только* мысленный результат некоторой конкретной совокупности видов труда. «Безразличие к определенному виду труда соответствует такой форме общества, при которой индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому и при которой данный определенный вид труда является для них случайным и потому безразличным. Труд здесь, не только в категории, но и *в реальной действительности,* стал средством для создания богатства вообще...» (1, 46, 41) (курсив мой.— *И. Н.*). Очевидно, что специфику реального прообраза абстрактного труда было бы невозможно отобразить средствами гносеологии Локка, также отделяющей абстрактный труд от его противоположности, т. е. труда конкретного, но отделяющей настолько, что исчезает само единство противоположностей и из абстракции «труд вообще» испаряется все то, что помешало бы утратить сами существенные отличия человеческого труда от трудоподобной деятельности бобров, пчел и пауков, не говоря уже о существенных различиях между трудовой деятельностью людей в условиях разных социально-экономических формаций. Эти последние различия не выводятся формальнологической дедукцией из понятия «абстрактный труд», однако они им предполагаются. Но они еще не предполагаются абстракцией «труд вообще», чуждой диалектическому единству абстрактного и конкретного труда (см.: 52, 54—56).

Подводя итоги рассмотрению данного вопроса, можно сказать, что локковы приемы обобщения и абстрагирования — это один из подчиненных приемов абстрагирования, используемых ученым, который стоит на почве марксистской методологии. «В труде Маркса мы найдем столь много форм абстракции, сколько мы обнаружим там категорий, которые служат тому, чтобы выразить диалектически расчлененное целое» (94, 171). Если применение разнообразных, в том числе различных формальнологических видов абстрагирования охарактеризовать

Библиотека "Руниверс"

как использование частных методологических приемов, то вышесформулированный вывод оказывается, с нашей точки зрения, моментом более общей закономерности, а именно: на базе диалектико-материалистического метода подлежит применению системная иерархия частных методов познания, только с позиций материалистической диалектики правильно истолковываемых и наиболее эффективно применяемых.

Соотношение номинальных и реальных сущностей

Локк, как мы уже отмечали, испытывал неудовлетворенность по поводу недостаточной познавательной силы употребляемых им абстракций, и это нашло свое выражение в том, что он поставил гносеологическую оценку своего способа образования общих идей в зависимость от концепции соотношения номинальных и реальных сущностей.

Мысль Локка была такова: разделение вещей на разряды соответственно родовым именам во многих случаях не совпадает с разделением их на разряды согласно реальным сущностям и даже приводит к разноголосице. Так, «различные люди, в зависимости от своего исследования, умения или наблюдения данного предмета, устраняя или вводя некоторые простые идеи, чего другие не делают, получают различные сущности золота; значит последние могут быть образованы только людьми, а не природой» (44, 1, 454). Это значит также, что слова как бы навязывают границы нашим понятиям, а отсутствие, с другой стороны, необходимых слов стирает те границы между понятиями, которые должны были бы иметь место с точки зрения реальной природы самих вещей. Неспособность ориентироваться в очень больших числах происходит во многих случаях, по Локку, «от недостатка названий» (44, 1, 221).

Приведенное здесь мнение Локка может быть истолковано следующим образом: соотношению между номинальными и реальными сущностями соответствует соотношение между абстракциями, применяемыми в обыденном языке и в несовершенном языке науки, и абстракциями, которые будут находиться на вооружении подлинно теоретического языка науки будущего. Этот теоретический язык, дистинкции внутри которого соответствуют подлинным реальным сущностям, сможет привести к исправлению и уточнению также и обычного, повседневного языка. Процесс исправления языка не сможет мино-

Библиотека "Руниверс"

вать и философии: так, понятие философской субстанции, в состав которого входит как главный элемент понятие «подпоры (support)», о которой мы просто-напросто не знаем, что это такое, поверхностно и подобно номинальной сущности,— оно не выражает достаточно ясно и точно подлинного содержания вещей.

Но каково соотношение между номинальными и реальными сущностями в научном языке наших дней? — такой вопрос ставит перед собой Локк, и для ответа на этот вопрос он совершает обозрение языка науки конца XVII в.

Философ приходит к выводу, что иногда идеи номинальных сущностей бывают довольно близки по содержанию к реальным сущностям. Это достигается в той степени, в какой идеи первичных качеств входят в состав номинальной сущности, поскольку именно первичные качества в их тонких, микроскопических видах и соотношениях образуют собой реальные сущности. Указанным условием определяется то направление, в котором должно происходить познавательное совершенствование наших общих понятий, т. е. превращение их из идей номинальных сущностей в идеи сущностей реальных. Говоря языком философии диалектического материализма, это путь движения от относительных истин к абсолютной.

Однако не всякая реальная сущность состоит непременно только из идей первичных качеств, и, учитывая это, Локк указывает еще на две гносеологические ситуации, в которых номинальная сущность настолько может «приблизиться» по содержанию к реальной сущности, что ее можно будет считать существенно истинным обобщением.

Первая из этих ситуаций имеет место тогда, когда сама реальная сущность полностью состоит из одних только чувственных идей вторичных качеств. Это происходит, например, в случае сложных модусов «зримая радуга», «чревоугодие», «чувственная красота» и т. п. Очевидно, что познавательное совершенствование идей номинальных сущностей, имеющее целью совпадение их с соответствующими идеями реальных сущностей, может очень далеко и успешно продвинуться вперед в каждом из таких случаев, так как для этого достаточно лишь увеличение наблюдательности и внимание к тому содержанию, которое люди в уме связывают со значениями названных терминов.

Библиотека "Руниверс"

Вторая ситуация возникает тогда, когда реальная сущность состоит из строго ограниченного числа взятых по определению идей первичных качеств, — взятых по определению потому, что сам данный объект, о реальной сущности которого идет речь, есть продукт сознательно осуществляемой субъектом умственной конструкции. Это происходит, например, в случае образования геометрических понятий «равносторонний треугольник», «шар» и т. п. К числу подобных построений Лейбниц в своем комментарии в «Новых опытах...» добавляет сущности «наполовину номинальные, у которых название участвует в определении вещи» (43, 264), как-то: понятие доктора, рыцаря, посланника, короля и т. д. Здесь также нетрудно увидеть, как может происходить познавательное совершенствование номинальных сущностей: они сольются с теми реальными сущностями, которым они должны соответствовать, как только в их состав будут включены все те признаки, которые ex definitione, по определению, отличают указанные реальные сущности от остальных. Предпосылкой этого слияния является факт тождества идеи первичного качества по содержанию с самим этим первичным качеством, что Локк считал вполне самоочевидным.

Итак, возникает следующий общий результат. Локк выдвигает критерий все более полного познания, который состоит в том, что номинальные сущности, т. е. зафиксированные в обозначенных словами общих идеях совокупности тех воспринятых свойств вещей, которые одинаковы для всех вещей данного рода, должны все более приближаться по своему содержанию к реальным сущностям, понимая под последними действительные свойства вещей внешнего мира. Но каким образом достичь максимального приближения?

Выступивший вскоре на арену философской деятельности идеалист Д. Беркли достиг не только приближения, но даже тождества, однако это был иллюзорный эффект: он объявил сами номинальные сущности в принципе реальными, поскольку для него реальность сводилась к ощущениям человека. Для материалиста Локка практическое решение вопроса выглядело несравненно более трудным, зато оно было действительным, а не иллюзорным: все более полное «насыщение» номинальных сущностей содержанием сущностей реальных достигается на долгом пути познания природы и вообще окружающего

Библиотека "Руниверс"

мира всей совокупностью наук. Это путь постепенного завоевания истины, и от будущих успехов познания на этом пути Локк ожидал решения многих гносеологических вопросов, решить которые он сам был не в состоянии.

Виды познания и виды истинности. Чувственное познание

Проблема истины была понята Локком как проблема отображения реальных сущностей в человеческом познании. Он рассматривает ее в четвертой книге «Опыта о человеческом разуме», где освещает задачи и границы познавательной деятельности, виды познания и различия между ними по степени очевидности, соотношение разума и веры, а также определяет истинность и условия ее достижения.

Исходным видом (уровнем) знания Локк считал знание чувственное, т. е. получаемое через идеи первичных и вторичных качеств, которые воспринимаются нами актуально, в данный момент времени. Этот вид знания он, при всей своей сенсуалистической ориентации, считал все же в некоторых отношениях низшим, что следует разъяснить.

По убеждению Локка, чувственный опыт дает очень высокое по степени достоверности, близкое к безусловности интуиции знание, но только о том факте, что внешний мир как совокупность огромного количества разнообразных вещей и процессов *существует*. В утверждении этого факта Локк не испытывал сомнений, столь свойственных ему при решении вопроса о бытии материальной субстанции и о содержании ее понятия: он считал, что познание факта наличия внешнего мира, составляющее неотъемлемую часть ощущений, самоочевидно и оказывается продуктом своего рода чувственной интуиции. Чтобы утверждать, что вещи существуют, нет необходимости заниматься выявлением отношений между идеями «[эти] вещи» и «существование», да это выявление и не принесло бы ожидаемого надежного результата, ведь вообще «общие достоверные предложения не касаются существования» (44, 1, 599). Здесь достаточно иное, а именно чувственная непосредственная констатация самого факта этого существования.

В связи с указанной стороной познавательного содержания чувственных сведений у Локка намечается отличие ощущений от восприятия, в котором отдельные ощущения не только выступают интегрально, во взаимосвязанном виде, но и соединены с твердым убеждением,

Библиотека "Руниверс"

что эти ощущения произведены в нас внешней причиной, т. е. внешним, объективным миром, хотя и не всегда этому убеждению сопутствует твердое представление о том, каков именно данный объект, который мы воспринимаем [1].

Чувственному познанию в его конкретной полноте свойственны некоторая нетвердость и ненадежность, и эти его недостатки суть, с точки зрения Локка, следствие ненадежности идей вторичных качеств, а также той общей особенности чувственного познания, вытекающей из того, что оно сообщает нам знания лишь о единичных предметах и, кроме факта их совокупного существования, не дает никаких безусловных всеобщих истин. Иными словами, Локк повторяет мотив картезианского сомнения в ценности индукции, которая бывает полной только в тех случаях, в которых эта полнота мало что дает познанию, и не бывает полной, а значит не дает достоверности, именно в тех случаях, когда потребность в полноте знания наиболее велика.

Здесь Локк прав и не прав. Он прав постольку, поскольку чувственного познания, взятого само по себе, конечно, недостаточно для познания сущностных связей вещей, и индуктивные приемы выводят нас за пределы чувственности недалеко. Но он не прав, оставаясь в плену узко индуктивистских представлений о способах обработки чувственного материала. Механизм общественной практики как критерия истинности наших знаний остался за пределами локкова анализа, хотя иногда практика «анонимно» врывалась в ход его анализа. О том, что Локк действительно почти не вышел из рамок ограниченных индуктивистских представлений, свидетельствует уже то, что наиболее сложный из локковых способов получения производных идей — третий способ, представляющий как бы максимум достижимой субъектом познавательной активности, в значительной мере состоит из индуктивных приемов.

На самом деле, способ образования общих понятий через предшествующие абстракции опирается на то, что эти абстрации — сначала отбрасывающая, а затем сохраняющая те или иные признаки (свойства) — достигается индуктивно. Ведь именно посредством индукции приходят к выводам: «неверно, что это свойство имеется

---

[1] См.: Д. Локк. «Опыт...», кн. II, гл. 9, § 8 (44, 1).

Библиотека "Руниверс"

у всех индивидов, составляющих данный класс вещей» и «верно, что это свойство имеется у всех индивидов, составляющих данный класс вещей».

От сенсуализма Локк тем не менее отнюдь не отказывается и ищет средства, которые бы ослабили действие негативных моментов, присущих чувственному познанию. В качестве одного из таких средств он указывает на *вероятное* знание[1], которое рационалистом Декартом даже не почиталось за подлинное знание. Практическую эффективность чувственного познания также усиливают использование аналогий, когда одни из них проверяются и подкрепляются другими, а кроме того, свидетельства различных лиц, чувственный опыт которых как бы накладывается друг на друга, и т. д.

Чувственному виду (уровню) познания соответствует, по Локку, определенный вид истинности, а именно истинность идей. Простые идеи внешнего опыта истинны, если они точно отображают свойства вещей вне нас. Очевидно, что в системе воззрений Локка такой истинностью в наибольшей мере обладают идеи первичных качеств, поскольку при этом виде познания речь идет об истинности *ощущений*. В этом случае истинность есть соответствие идей обозначаемым ими (идеями) объектам и притом соответствие, которое носит не знаковый, а содержательный характер. Как увидим, это определение истинности не совпадает у Локка с той общей дефиницией истинности, которую он дает в связи с высшим, а также со средним видами познания, но может быть с нею согласовано. Но сначала — о высшем виде (уровне).

Интуитивное познание

В учении о высшем, а именно интуитивном, виде (уровне) познания на Локка оказал сильное влияние Декарт, хотя Локк, как мы уже знаем, не стал его последователем. Под интуитивным познанием Локк понимал непосредственное восприятие разумом соответствия и несоответствия чувственных или же сравнительно простых рациональных идей друг другу. При этом действует интуиция, которую можно было бы назвать умственно-воззрительной, потому что ее нельзя отнести к числу ни строго рациональных, ни собственно чувственных актов. В наибольшей степени эта интуиция функциони-

---

[1] См Д Локк «Опыт », кн IV, гл 15

Библиотека "Руниверс"

рует при втором способе образования сложных идей, когда происходит сравнение и сопоставление простых идей между собой и возникают суждения вида «красное не есть зеленое», «треугольник отличается от четырехугольника», понятие «сын» предполагает наличие понятия «отец», а понятие «отец» предполагает наличие понятия «сын» и т. д.

Под интуицией Локк имел в виду наиболее простое действие разума над предстоящим ему материалом, и в этом смысле интуиция Локка действительно имеет некоторое сходство с интуицией Декарта: оба они уверены в том, что разуму присуща сила абсолютно надежного, самоочевидного, при определенных условиях, познания истины, при котором ошибки, если таковые возникают, происходят не от результата сопоставления идей, а от неточностей способа выражения этого результата в суждениях. «...Ясные выводы, так сказать, напрашиваются сами собой. Мы обладаем как бы инстинктивным знанием истины, которая всегда наиболее приемлема для ума, и ум воспринимает ее в ее природной и нагой красоте» (45, 295). Примерами интуитивной истины Локк считает осознание субъектом факта своего собственного существования, наличия в душе психических процессов и простейших математических и логических соотношений, как-то: самотождественность, различие и т. п.

В отличие от Декарта Локк понимал интуицию как такое действие разума, которое обращено на идеи, полученные не собственно интуитивным путем, но через опыт. Это понимание интуиции свободно от допущения существования врожденных идей и означает лишь то, что некоторая истина «заставляет воспринимать себя немедленно, как только ум устремит свой взор в этом направлении» (44, 1, 519). Внутренний взор человека обретает знание, что «данная идея в его уме такова, как он воспринимает, и что две идеи, в которых он замечает различие, различны...» (44, 1, 520). «Внутренний взор» — это та деятельность, которую можно считать элементарным звеном рефлексии, т. е. внутреннего опыта. Возникает, разумеется, вопрос, в каком смысле в разуме заложена способность к самостоятельной и непосредственной интуитивной активности. Но этот вопрос, касающийся элементов рефлексии, решается Локком так же, как и вопрос более широкий, касающийся рефлексии в

Библиотека "Руниверс"

целом. Ответ на последний нам уже известен: любая активность рефлексии, как и комбинирующая деятельность разума вообще, должна иметь стимулирующую предпосылку в виде внешнего опыта.

Применительно к интуитивному познанию Локк пользуется понятием истинности как *«соответствия* (agreement) между идеями». Здесь оказывается уже недостаточным толкование истинности как соответствия отдельной идеи тому или иному свойству внешней вещи, которым Локк пользовался при характеристике чувственного уровня познания. Теперь Локк утверждает, что истинное познание есть «восприятие связи и соответствия, либо несоответствия и несовместимости наших отдельных идей» (44, 1, 514) в отношении друг друга, т. е. внутри области самих идей. В этом смысле иметь чувственные идеи в их непосредственности и вне соотношений друг с другом еще не значит обладать познанием, наше познание поэтому «более ограничено, чем наши идеи» (44, 1, 527). Познание имеет место там, где выявляются соотношения и связи между идеями, сами же идеи — это всего лишь обширный материал познания, его предпосылка.

Но как раскрывается Локком смысл понятия «соответствие между идеями»? Полной ясности в ответах Локка нет. Одни его высказывания склоняют к выводу, что он имеет в виду максимальное «соответствие», т. е. *тождество* идей (здесь в смысле: понятий) друг другу, и это придает интуиции очень узкий смысл, даже более узкий, чем у Декарта, ибо под такое понятие истинности подпадают только математические и логические аксиомы, тавтологичность которых не вызывает никаких сомнений даже у дилетанта. Другие высказывания Локка склоняют к пониманию «соответствия» как вытекания одних соотношений между понятиями из других, так что такое понимание выходит за пределы интуиции и более подходяще для гносеологического обоснования дедукции. Иногда же возникает впечатление, что под «соответствием» имеется в виду не более как точное описание в предложении того соотношения между идеями (представлениями или же понятиями), которое переживается субъектом, но еще не было до этого зафиксировано в словосочетаниях. В этом случае вопрос о «соответствии» сводится к выражению в языке осознаваемых результатов рефлексии.

Библиотека "Руниверс"

Перечисленные варианты истолкования термина «соответствие» не противоречат общей материалистической установке Локка в теории познания, пока они не абсолютизируются и связь того или другого из них с каким-то одним из значений термина «идея» не выступает как единственно приемлемая при интерпретации «соответствия». Английский исследователь философии Локка Р. Аарон предлагает, во избежание указанной абсолютизации, заменить в формуле определения истинности по Локку слово «соответствие (agreement)» словом «отношение (relation)» (74, 225), которое позволяет применять более широкие и разнообразные характеристики связей между идеями.

Однако внимательное чтение «Опыта...» позволяет внести достаточную ясность в ситуацию, исходя из высказываний самого Локка. Определение истинности как «соответствия между идеями» приобретает разный смысл в зависимости от того, об истинности каких именно продуктов познавательной деятельности идет речь. При этом следует напомнить, что термином «идея» Локк обозначал не только различные элементарные или же, наоборот, сложные состояния познающего сознания, но и те свойства и процессы внешнего мира, которые являются объектами для познавательной деятельности.

Учитывая эти обстоятельства, можно набросать довольно стройную схему, не оставляющую лазеек для субъективистских и идеалистических истолкований существа учения Локка о познании.

Если речь идет об истинности отдельных ощущений или же восприятий, т. е. об истинности восприятий эмпирических субстанций, то таковая состоит в «соответствии», в «сообразности» (44, 1, 510) ощущений (идей) свойствам (идеям) внешних тел, ее суть — в отображении ими этих свойств. Истинность представлений и понятий, выявляемая интуитивно, относится к простейшим отношениям между другими представлениями и понятиями [1], и состоит она, эта истинность, в «соответствии», т. е. в точно определенном отношении между идеями [2]. Что же касается истинности суждений, то здесь истинность со-

---

[1] Например, истинно понятие «различие» в случае, когда констатируем, что зеленое отличается в представлении от синего.

[2] «Различие», согласно этому подходу, истолковывается как «соответствие» со знаком минус. Критерий же простоты отношений между идеями у Локка чисто интуитивный.

Библиотека "Руниверс"

стоит в соответствии связей между идеями (понятиями), которые входят в состав суждения, связям между идеями (свойствами) в объекте познания. Именно в этом случае «соответствие» оказывается более уместным и более точным термином, чем более широкий, но менее определенный термин «отношение».

К последнему случаю относится утверждение Локка, что истинность или ложность суть свойства суждений, а не отдельных идей, причем эти суждения, в которых высказываются определенные положения о соотношениях между теми или иными идеями, получаются умом не непосредственно, но через логически упорядоченное рассуждение. Это средний уровень (вид) познания, который назван Локком «демонстративным».

Демонстративное познание

Демонстративное познание происходит посредством умозаключений, и оно по степени достоверности стоит, с точки зрения Локка, ниже, чем познание интуитивное. Этот вид познания опосредован, с одной стороны, звеньями интуиции, входящими в цепь демонстративного движения мысли, а с другой,— материалом чувственного познания. Характеризуя «демонстрацию», т. е. выводное знание, Локк довольно пренебрежительно высказывается о силлогистике, и во многом он здесь был не прав. Лейбниц справедливо укоряет его в забвении того обстоятельства, что изобретение силлогистики представляло собой «одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа... Можно сказать, что в ней содержится искусство непогрешимости, если уметь правильно пользоваться ею, что не всегда возможно» (43, 423). Сам Локк в качестве подлинных умозаключений, ведущих к истине, выдвигает рассуждения, опирающиеся на интуитивно устанавливаемое в процессе сравнения тождество и равенство понятий. Это может быть пояснено таким примером: $A=B$, но $B=C$, следовательно $A=C$ и т. д.

Таким образом, еще в конце XVII в. Локк указал на познавательную эффективность использования отношений в логике. Важность их применения была имплицитно указана уже вторым и третьим способами получения сложных идей: элементарные акты, составляющие второй способ, суть интуитивные усмотрения отношений между идеями, а исключающая и сохраняющая абстракции в третьем способе опираются на предварительное

Библиотека "Руниверс"

сравнение свойств тех индивидов, общее понятие класса которых мы хотим получить. Решения же на исключение одних и сохранение других свойств принимаются при этом на основе логического рассуждения, т. е. опять-таки «демонстрации».

Демонстративным путем, согласно Локку, люди познают многие производные положения математики и других наук, в том числе этики, которую следует построить как строгую дедуктивную систему. Столь же дедуктивно, по предположению философа, может быть доказано, будто бы, и существование бога. Впрочем в вопросах религиозной веры и этической науки у Локка осталось немало сомнений,— сомнений более глубоких, чем в отношении идей вторичных качеств, номинальных сущностей и субстанции. На этих сомнениях нам предстоит остановиться, но прежде всего подытожим учение Локка о видах познания:

Объект познания	Вид познания	Объект истинности	Определение истинности
Существование субъекта; простейшие соотношения между идеями	Интуитивное	Понятия и представления	Соответствие между идеями в сознании
Производные истины математики и других наук; существование бога	Демонстративное	Суждения	Соответствие связи идей связям свойств в вещах (и связям вещей)
Существование и свойства объектов	Чувственное	Идеи внешнего опыта	Соответствие идей свойствам вещей

Этика Локка

Этическое учение Локка имеет своим отправным пунктом отрицание существования каких-либо врожденных моральных принципов. На этой основе Локк развивает концепцию буржуазного здравого смысла, получившую вскоре название утилитаристской. Морально благим он именует то, что ведет к длительному, непреходящему удовольствию и оптимальному состоянию человека, т. е. то, что полезно. Таковы, по Локку, поступки, укрепляющие здоровье, со-

Библиотека "Руниверс"

вершение дел, приносящих пользу другим лицам, а значит вызывающих у них благодарность в отношении нас, познание, поведение, способствующее уважению к нам со стороны окружающих, и т. д. Морально злым является, наоборот, то, что ведет к длительным страданиям, т. е. вредно. В основном это мотивы, заимствованные Локком у Гассенди.

Однако Локк не реализовал эти мотивы в своем учении вполне последовательно. Его можно упрекнуть в том, что он нередко спутывает вопросы морали и права, полагая, например, подобно Гоббсу, что «морально» подчиняться законам существующего государства. Но гораздо важнее то, что Локк внедрил в свое светское учение о естественной морали полезности положение о «божественном законе», согласно которому от бога проистекает вечное блаженство как высшее благо, даруемое за безупречное исполнение религиозных предписаний и заповедей. Очевидно, что это благочестивое «дополнение» к натуралистической морали вносило в нее эклектизм и даже ее обесценивало. Происходило же это «дополнение», по-видимому, от епископа Ричарда Кумберленда, который в сочинении «De legibus naturae...» (1672) утверждал, что божий завет «всеобщей любви» людей друг к другу должен будет воцариться на Земле. В конечном счете, Локк сближается в вопросах этики со своими же противниками — кембриджскими платониками, считавшими, что моральное состоит в добровольном подчинении требованиям откровения «свыше».

Принцип добровольного подчинения пресловутой «божественной воле» возродил своеобразный теологический вариант спинозистской свободы как познанной и принятой к исполнению необходимости. Впрочем, сам Локк разбирал проблему свободы довольно нечетко, смешивая вопросы о свободе действий и о свободе выбора. Локк достаточно определенно высказывает свое несогласие с пелагианцами, которые считали, что человек рожден со свободной волей, и с августинианцами, которые утверждали, что уже от рождения человек предопределен к хорошему или же к дурному. Но мнение Локка, что человек может сделаться свободным, оказывается не очень ясным.

Как бы то ни было, уступка теологическим воззрениям в области морали расшатывает этический натурализм Локка и лишает его какого-либо единства. На-

Библиотека "Руниверс"

дежды философа на возможность сохранения единых сенсуалистических посылок этики, если вдуматься в религиозные указания и вывести естественные законы морали из этих указаний как своего рода «ветвь» законов божественных, оказались иллюзорными. А ведь он мечтал даже о том, что этику удастся превратить в дедуктивную систему... Сенсуализм оказался в чрезвычайно противоречивом компромиссе с религиозным идеализмом.

Зато сенсуализм и утилитаризм торжествуют в высказываниях Локка по вопросам эстетики, не отличающимся, впрочем, большой глубиной. Он считает, что искусство имеет малое значение для жизненного преуспеяния буржуазного джентльмена и может даже принести вред, отвлекая его от гораздо более серьезных дел. И уж если джентльмен уступает своему природному влечению к изящным искусствам, то пусть он займется не живописью или литературой, а... верховой ездой, фехтованием и танцами, ибо эти искусства способствуют приобретению уверенности в себе и умению держаться в обществе, так что приносят пусть и небольшую, но чисто утилитарную пользу (см.: 45). Зато религиозное искусство совершенно не интересует Локка.

Взгляды Локка на религию

Религиозные мотивы вторгаются, однако, в другие части воззрений британского философа,— не только в этику, но и в онтологию.

Атеизм казался Локку жизненной позицией, весьма опасной для буржуазии и ее интересов. И он неоднократно выступал в пользу только *умеренной* веротерпимости. Мыслитель утверждает, что никакая церковь не может претендовать на абсолютную истину, а гонения, развертываемые ею против «заблуждающихся», приводят лишь к обратному результату, вызывая реакцию сопротивления. Однако сам же Локк считает абсолютной истиной точку зрения представителей англиканского вероисповедания, что католики, с одной стороны, и атеисты,— с другой, безусловно, заблуждаются, а их взгляды столь же безусловно приносят вред. И потому, в противоречии со своим исходным принципом, он отказался применить веротерпимость к этим двум категориям лиц. Участвуя в составлении проекта административного устройства провинции Каролина в Северной Америке, одним из лордов-собственников которой был покровитель Локка Эшли, философ предложил даже лишить всех атеистов

Библиотека "Руниверс"

гражданских прав. По мнению Локка, атеист утрачивает способность к гражданскому повиновению, морально деградирует, и у него исчезает душевное равновесие.

Были и онтологическе соображения, мешавшие Локку расстаться с религиозной верой, вплоть до того, что в «Опыте...» он выдвигает даже свой вариант космологического доказательства бытия божьего, а вслед за платоником Р. Кэдвортом рассуждает о «нематериальности» бога (см.: 44, 1, 604—606). К этим соображениям нужно отнести прежде всего мысли о невозможности найти иной, помимо бога, источник активности материи и сознания. Как видим, здесь Локк повторил схему рассуждений Ньютона.

Но бог Локка ограничен в своем могуществе, он как бы конституционный монарх в смысле «небесного варианта» политического компромисса 1688 г. Бог Локка не вмешивается в законы материальной природы и их действие, и соответственно представительница божьих дел на Земле церковь не должна вмешиваться в дела государства и должна быть отделена от последнего (см.: 44, 2, 154).

Очевидно, что такой взгляд Локка на прерогативы бога близок к деистической позиции. Близок, но не тождествен ей. Философ допускает существование божественного откровения и признает некоторые тезисы христианской догматики, правда, только некоторые. «Локк отличается от деистов и унитариев не тем, что верит в разум меньше, чем они, а тем, что основывает свою веру не только на разуме» (74, 300).

Локк отбросил веру в первородный грех, и когда Джон Эдварс в своих «Размышлениях» (1695) обвинил его в отрицании им этого догмата, а именно в отрицании изначальной вины людей, за которую они должны нести наказание, то философ отвечал, что достаточным наказанием является факт смертности всех людей. Понятно, что тем самым сама проблема ответственности за изначальную греховность утрачивала желательный для церкви смысл.

Отверг Локк и представления о рае как загробном воздаянии за добродетель: в «Мыслях о воспитании» он характеризует умозрения относительно рая как «бесполезные».

Но, с другой стороны, философ принял традиционную трактовку Евангелия как источника откровения и пред-

Библиотека "Руниверс"

ставление о Христе как о божественном мессии. В «Разумности христианства» (1695) Локк защищал рационалистическую версию вероучения: его «естественная религия» была, как и у Гассенди, попыткой примирить науку и веру.

Однако Локк никоим образом не желал подчинить науку вере. Он настойчиво подчеркивал, что вера не имеет авторитета перед лицом ясной мысли: «...ничто, противное ясным и самоочевидным предписаниям разума, и ничто, несовместимое с ним, не имеет права быть предложенным или быть признанным в качестве предмета веры...» (44, 1, 672). На основании этого Локк отрицает приписываемую богу способность создать, что угодно, и, как и Лейбниц, он убежден, что бог не в состоянии нарушить законы формальной логики, так что не в силах, например, создать плотную и не плотную одновременно и в одном и том же смысле субстанцию (см.: 44, 2, 455).

Каков источник убеждения Локка, что судьей в вопросах веры является разум? Разрыв его с официальной традицией в решении данной проблемы бесспорен: если у Фомы Аквинского вера est supra, sed non contra intellectam, т. е. она превосходит силы понимания разума, то у Локка, наоборот, то, что непонятно разуму, должно быть им отвергнуто Следовательно, хотя Локк и не отрицает существование откровения, но только разум просвещенного человека решает, что следует и что не следует считать за откровение. Декарт никогда не осмеливался открыто высказывать это положение, хотя явно ему симпатизировал, а Гассенди высказывал его в очень завуалированном виде.

Источник рассматриваемого взгляда Локка коренился не только в общей рационалистической традиции XVII века, но и в наиболее смелых результатах движения еретической мысли того времени, с которыми философ познакомился, находясь в нидерландской эмиграции. В Голландии XVII века религиозные споры велись очень активно, и Локк немало приобрел из общения с так называемыми социнианами, в особенности из числа «польских братьев», покинувших свою родину, когда там (после 1658 г.) на них начались повсеместные гонения. Один из теоретиков «польских братьев» А. Вишоватый, вслед за Ф. Социном и И. Штегманом-старшим, утверждал, что хотя разум не есть источник всех истин,

Библиотека "Руниверс"

но он есть ничем не ограниченный судья над ними (см.: 58, 185—190).

Опираясь на разум, Локк не дает «на откуп» откровению научное изучение природы, защищает ее материалистическое понимание. В споре с епископом Вустерским (Ворчестерским) он, ссылаясь на «всемогущество божье», утверждает, что нет ничего невозможного в допущении, что материя обладает настолько большими способностями, что она в состоянии порождать мысль (см: 44, 2, 454). В новом варианте Локк повторил соображения Дунса Скота и как бы перефразировал и развил Декарта, который считал, что бог наделил механизмы-животные способностью жить и размножаться.

Политика и учение о разделении власти

Вкратце следует охарактеризовать социологические и политические взгляды Локка.

В «Двух трактатах о государственном правлении» (1690), написанных им специально с целью прославления режима Вильгельма III Оранского, мыслитель выступил против учения Гоббса о неограниченности правительственной власти, а с другой стороны,— против роялистской концепции Р. Филмера, согласно которой власть короля есть прямое продолжение «отцовской» власти Адама над людьми и не подвластна никаким людским установлениям. Сам Локк развивает теорию буржуазного конституционного правления.

Если Гоббс в учении о «Левиафане» придал теоретическую форму компромиссу между монархией как политической формой и буржуазной экономической жизнью, то Локк обосновал компромисс между монархией и республикой внутри самой политики, которая, по его твердому убеждению, должна служить интересам капиталистического развития Великобритании. Поэтому он подвергает критике и легитимистов, и сторонников единоличной диктатуры кромвелевского типа, и республиканцев-демократов. Его политический идеал — конституционная парламентарная монархия с разделением власти.

Согласно разделению прерогатив, предлагаемому Локком (оно же соответствовало практике, сложившейся после переворота 1688 г., когда к рулю правления пришли виги), верховная, законодательная власть принадлежит буржуазному парламенту, решающему вопросы «по воле большинства», подобно тому как в меха-

Библиотека "Руниверс"

нике Ньютона движение тела происходит в сторону действия преобладающих сил (см.: 44, 2, 86 и др.). В своей работе парламент должен законодательно закрепить различные «свободы» в буржуазном их понимании, как-то: совести, слова, печати, собраний и частной собственности, а также гарантировать неприкосновенность последней. Исполнительная власть, включая судебную и военную, передается правительству (кабинету министров) и королю. Полномочия правительства регулируются законом, и ни один министр или сам король не в праве преступить законные рамки. Что касается власти «федеративной», т. е. сношений с другими государствами, то она также поручается кабинету министров (см.: 44, 2, 85).

Теория разделения властей трактовалась Марксом как своего рода аналог промышленного разделения труда, и, отражая фактическое разделение власти между буржуазией (виги) и обуржуазившимся дворянством (тори) в Англии конца XVII — начала XVIII в., она была затем использована в качестве образца для подражания в политическом учении Монтескье. Данная теория явилась частью более широкого по содержанию политического учения Локка, которое можно охарактеризовать как буржуазный либерализм и как воплощение буржуазного «здравого смысла», столь часто граничащего с обыденным сознанием эпохи, начинавшейся в жизни Англии. Этот «здравый смысл» восставал против вмешательства государства в дела частных дельцов, но требовал от него, чтобы оно защищало бизнесменов как от самоволья диктаторов, так и от «бунтарства» угнетенных народных масс. К. Маркс считал Локка классическим выразителем интересов и правовых представлений утвердившегося у власти буржуазного класса с его идеалами фритреда и активного предпринимательства (см.: 1, 13, 62).

Теория общественного договора

Свое политическое учение Д. Локк попытался обосновать с помощью своего варианта учения о естественном праве и общественном договоре. Это учение Локка не выводимо из его теории познания, но оно согласуется с нею, поскольку опирается на общие для них предпосылки в смысле определенного понимания отношений между людьми.

По мнению Локка, изначально существовало естест-

Библиотека "Руниверс"

венное состояние людей, в котором, однако, отсутствовала Гоббсова «война всех против всех», хотя свободу действий людей никто не ограничивал. В ту далекую прошлую эпоху все люди были, будто бы, взаимно доброжелательны, поскольку их интересы почти не сталкивались, и каждый обладал необходимой для него частной собственностью. Эта собственность не была одинаковой по размерам, равной у всех, но каждый владелец обладал равными в принципе возможностями увеличить ее в меру своего умения и рвения. Рассуждая подобным образом, Локк следовал типично буржуазному воззрению, согласно которому всякий собственник должен приумножать свое имущество, насколько он это в состоянии осуществить.

Итак, по Локку, частная собственность существовала уже в условиях «естественного состояния», т. е. задолго до установления государственной власти и независимо от последней, когда эта власть возникла. Поэтому князья и короли не имеют права посягать на имущество своих граждан. Должны, однако, иметься гарантии, обеспечивающие неприкосновенность владений, и Локк усматривает эти гарантии в заключении общественного договора всех граждан друг с другом и с первообразованным ими правительством. Заключение договора происходит тогда, когда неустойчивость мирных отношений между людьми достигает критической точки и возникает реальная опасность превращения этих отношений в свою противоположность,— в Гоббсову «войну всех против всех», которая привела бы к полному хаосу.

Общественный договор был заключен, по мнению Локка, как бы «молчаливым» образом. Это значит, что он вошел в жизнь людей стихийно и постепенно, в различных внешних формах. Исторические факты, как полагает Локк, подтверждают заключение общественного договора в древнем Риме, а в более позднее время — в Венеции и в некоторых местностях Америки. Что касается Англии, то история умалчивает о том, имел ли здесь такой договор место или же нет.

Концепция общественного договора у Локка послужила дополнением к его теории естественного состояния, объясняя, почему люди вышли из этого состояния, сохранив тем не менее основные принципы поведения, свойственные этому состоянию. Когда на основе общественного договора правительству была вручена от имени всех граждан власть, оно не ввело никаких принципиально но-

Библиотека "Руниверс"

вых основных законов, но лишь гарантировало имеющимися в его руках средствами действие ранее сложившихся принципов взаимоотношений между людьми. В естественном состоянии таких гарантий не было, и каждому приходилось своими силами наказывать нарушителей негласных, а тем более не зафиксированных официально законов, но эта правовая «самодеятельность» в свою очередь вела к «войне всех против всех» и перерастала в нее. Установление государства и правительственной власти предупредило опасные последствия указанных тенденций.

Таким образом, общество сложилось *до* государства, поскольку скачкообразный переход от естественного состояния в общественное вовсе не был столь резким, каким его изображал Гоббс. Но это общество Локка оказывается изначально буржуазным и притом идеализированным как в ранней архаической, так и в последующей его форме: получается, что созданное затем буржуазное государство не столько ограничивает чрезмерную свободу действий людей, сколько всего лишь ее «охраняет»; оно не столько устрашает людей, сколько помогает им. Лейбниц по этому поводу пишет, что у Локка человек создан для общественной жизни (см.: 43, 238), не удивительно, что государственное упорядочение последней оказывается как бы естественным, хотя в то же время и социальным актом.

Концепция общественного договора в том виде, какой она приобрела у Локка, подводит к его теории разделения властей и смыкается с ней: из нее вытекает, что правительство не имеет права действовать произвольным образом и оно само обязано подчиняться законам, по сути дела не им, правительством, первоначально сформулированным. Подчеркивая, что правительственная власть не имеет права ни у кого, кто соблюдает сам строго и неукоснительно законы, отобрать «собственность» (см.: 44, 2, 78 и 80), Локк имеет в виду под «собственностью» все, что есть у человека,— не только имущество, но и жизнь, здоровье, честь и достоинство, все узаконенные права. В случае же, если правительство нарушает этот принцип и действует вопреки ему, подданные государства вправе поднять восстание, расторгнуть договор с существующим правительством и установить новую власть (см.: 44, 2, 129). Оправданием военных действий против правительства оказывается, таким образом, право на самозащиту и самооборону. Итак, народ имеет право на революцию.

Но в условиях Англии после 1688 г. укрепившийся по-

Библиотека "Руниверс"

рядок конституционной парламентарной монархии вполне обеспечивает, по Локку, здоровые отношения между правительством и нацией и в будущем, так что народ практически утрачивает реальное право на совершение революционных актов. Говоря юридическим языком, императивные мандаты, т. е. обязательные требования — наказы избирателей, лишаются силы, поскольку они, будто бы, полностью выполнены не только для настоящего, но и для будущего времени. Идеализация Локком переворота 1688 г. и его усилия теоретически закрепить достигнутые английской буржуазией результаты приводят к тому, что концепция общественного договора в его варианте превращается в свою противоположность.

Суть дела, ведущая к неожиданному, казалось бы, результату, состоит в том, что суверенитет нации, признаваемый Локком, становится, вследствие занятой им социально-классовой позиции, иллюзией. У Гоббса суверен, т. е. носитель верховной власти, постоянен, хотя сувереном является не народ, но его правитель. У Локка суверен — это народ, нация, но время, в которое она реально может пользоваться своими суверенными правами, мимолетно и сводится к тому непродолжительному периоду, в течение которого она выступает против «плохого» короля и свергает его, выступать же против буржуазного правительства (парламента) она не имеет права, и практически суверенитет переходит к последнему, по мысли философа, надолго. «...Власть народа не может осуществляться до тех пор, пока не распалось правительство... § 150: Во всех случаях, пока существует правительство, законодательная власть является верховной» (44, 2, 86).

Локка беспокоили проблемы охраны интересов граждан государства и подданных правительства,— но интересов буржуазии, а не трудящихся народных масс. Только поэтому ратовал он за отмену устарелого избирательного закона о «гнилых местечках» и утверждал, что «государство создано для личности, а не личность для государства. В этом смысле, более, чем в каком-либо другом, Локк является поборником индивидуализма» (74, 286) (читай: индивидуализма буржуазного.— *И. Н.*).

Экономические воззрения

Интересы господствующего класса защищал Локк в своих трех статьях на экономические темы. Он еще не пришел к отчетливо оформленной теории фритреда, и его место в истории политико-экономических учений может быть оп-

Библиотека "Руниверс"

ределено приблизительно между меркантилизмом и физиократизмом. Он считал основой благосостояния страны капиталистическое земледелие, но ратовал за развитие промышленности и сам участвовал в создании первых акционерных компаний. Критикуя тезис меркантилистов о том, что деньги есть главное и даже единственно подлинное выражение богатства, Локк высказался в пользу того, что труд есть исходный источник всех богатств. «Собственность, возникшая благодаря труду, может перевесить общность владения землей. Ведь именно труд создает различия в стоимости всех вещей... если мы будем правильно оценивать вещи, которые мы используем, и распределим, из чего складывается их стоимость, что́ в них непосредственно от природы и что́ от труда, то мы увидим, что в большинстве из них девяносто девять сотых следует отнести всецело на счет труда» (44, 2, 26).

Так Локк становится на позиции трудовой теории стоимости, и она служит ему для апологии капиталистических отношений Общая схема его рассуждений здесь такова: люди делают своей собственностью результаты своего труда, и, поскольку они трудятся неодинаково, то между ними возникает имущественное неравенство, увеличивающееся вследствие денежного обращения Локк не видит того, что контрасты частной собственности есть следствие эксплуатации, и считает товарно-денежные отношения естественным и вечным свойством общественной жизни Маркс совершенно правомерно назвал Локка одним из «старейшин» буржуазной политической экономии

Итоги и судьбы учения

Роль Джона Локка в истории философии нового времени была велика. Он разрабатывал формальнологическую структуру познавательного процесса на уровне традиционной логики, и, когда впоследствии диалектика раскрыла новые горизонты гносеологии, эта разработка не была отброшена. Локк сделал максимум возможного, чтобы разрушить старые метафизические системы при помощи метода, в общем-то не выходившего за рамки метафизики Но нельзя преувеличивать метафизичность его метода: он действительно был метафизическим, если иметь в виду непонимание Локком противоречивости развития, но Локк не отрицал, что вещи изменяются и развиваются, предоставляя, однако науке будущего исследовать более подробно этот параметр их существования Метафизиче-

Библиотека "Руниверс"

ский метод, как известно, означает абсолютизацию тех или иных сторон фактического состава опыта, однако, принцип эмпиризма, которому Локк следовал, требовал всестороннего учета содержания фактов и не означал указанной абсолютизации.

Локк опроверг теорию врожденных идей и обосновал сенсуализм. Им была поставлена проблема образования абстрактных понятий, и он сделал первые шаги на пути ее разрешения. Локк указал также на необходимость опытного обоснования морали. В его вдумчивых исследованиях были тесно соединены, подчас слиты логические, гносеологические и психологические вопросы, и это имело свои и сильные и слабые стороны, надолго наложившие отпечаток на английскую философию последующего времени.

В первой половине XVIII в. философия Локка доминировала в Англии, но компромиссность, свойственная его учению, привела неизбежно к различным, все более отклоняющимся друг от друга истолкованиям. Развитие Локкова сенсуализма пошло в двух, диаметрально противоположных направлениях. «И солипсист, т. е. субъективный идеалист, и материалист могут признать источником наших знаний ощущения. И Беркли и Дидро вышли из Локка» (2, 18, 127).

Главная линия последующего развития сенсуализма Локка была, естественно, материалистической, поскольку уже у самого Локка сенсуализм был ориентирован в этом направлении. Неправ Р. Рейнингер, утверждая, что Локк — это «полуидеалист» и «в гораздо большей степени скептик, чем Юм» (86, 80). Но не приходится отрицать и того, что материалистический сенсуализм Локка приобрел более последовательную форму у английских материалистов XVIII в. Д. Толанда и Д. Пристли, которые критиковали, хотя и не всегда с должной глубиной, своего выдающегося предшественника за уступки идеализму.

Джон Толанд (1670—1722) среди английских деистов XVII — начала XVIII в. был наиболее «левым» и ближе всего стоял к атеизму, а Локк был одним из самых «умеренных» среди деистов. Толанд принадлежал к тем элементам английской буржуазии этого времени, которые стремились закрепить и расширить демократические стороны переворота 1688 г.

Выступив с критикой сочинения Лейбница «Исповедание природы против атеистов» (1668), Толанд доказывал,

Библиотека "Руниверс"

что не бог, а сама материя есть непосредственный источник движения в природе, понимая движение как нечто большее, чем только пространственное перемещение. Полемизируя с онтологическими построениями Спинозы и примыкая к некоторым мотивам пантеизма Д. Бруно, он утверждал, что движение — это не модус, хотя бы и бесконечный, но атрибут материи, тогда как мышление, сознание есть, наоборот, ее модус, производный от движения. Таким образом, Толанд как бы «поменял местами» движение и сознание в системе философских субординаций. Он исходил при этом из факта неисчерпаемости активности или «движущей силы» материи. «Итак, я утверждаю,— писал он,— что *движение есть существенное свойство материи...»* (4, 1, 151—152). Относительно превращения Толандом сознания из атрибута в модус следует заметить следующее: если понимать «атрибут» как основное и всеобщее свойство материи — а именно так понимаются атрибуты в философии диалектического материализма — то Толанд прав в том смысле, что сознание и мышление в их актуальном виде не есть непосредственно-всеобщие свойства материи и они зависят от особых ее состояний и движений. Рассуждать иначе значило бы стать наивным гилозоистом. Однако Толанд, превратив сознание и мышление из атрибута в модус, не принял тем самым во внимание *существенности* духовного как «высшего цвета» и наиболее значительного порождения материи. Правильным решением вопроса является характеристика сознания как диспозиционного атрибута материи, что означает наличие у материи атрибутивной способности порождать сознание, мысль там и тогда, где и когда возникают для этого все необходимые условия, обеспечивающие возникновение и развитие особо организованных нервных тканей (см.: 49, 67—69).

Занимая указанные позиции, Толанд стал вносить изменения в теорию познания Локка. Он высказался против допущения рефлексии как относительно самостоятельного внутреннего опыта (поняв, видимо, Локка так, будто тот утверждал абсолютную ее самостоятельность) и против каких бы то ни было сомнений насчет объективности содержания идей вторичных качеств (обойдя при этом все те сложные проблемы, наличие которых заметил Локк).

В определенной мере в русле локковой философской традиции находились и некоторые другие более или менее

Библиотека "Руниверс"

материалистически настроенные английские философы XVIII в. Первый среди них — Джозеф Пристли (1733—1804), который настойчиво пытался подвести анатомо-физиологическую основу (в виде учения о вибрациях) под теорию комбинирования идей, в особенности комбинирования ассоциативного, и защищал гносеологию Локка от нападок Т. Рида, представителя эклектической шотландской школы так называемого «здравого смысла» (см.: 4, 3, 81 и др.). Стоит подчеркнуть, что Пристли высоко оценил допущения Локка о способности материи порождать сознание и глубину локковых соображений, заставивших разделить опыт на внешний и внутренний, но, с другой стороны, Пристли без снисхождения осудил те колебания в сторону идеализма, которые иногда бывали у Локка (см.: 4, 3, 339).

В различной степени и подчас в очень противоречивом виде теория познания Локка оказала влияние на деиста А. Коллинза, моралистов А. Шафтсбери и Б. Мандевиля, естествоиспытателя Д. Гартли, начавшего разработку того учения о вибрациях, которое было затем популяризировано в сочинениях Пристли (см: 4, 2, 205—227) [1].

С идеалистических позиций критиковал Локка Г. Лейбниц в своих «Новых опытах о человеческом разуме», превративший рефлексию в изначальный источник всех знаний. Но главным оппонентом Локка выступил Джордж Беркли, который предпринял преобразование сенсуализма из материалистического в субъективно-идеалистический.

Д. Беркли отверг просветительский образ человека с его, Локка, убеждением, что разум — если не теперь, то в будущем — сможет стать руководителем всех начинаний и действий людей, а науку ожидает великое будущее и огромная роль в человеческой жизни. Беркли стал усиленно вносить в философию удобные для религии мотивы: человек всегда слаб, а его разум ленив и падок на соблазны. Юм впоследствии заменил этот религиозный взгляд на человека скептическим, низведя человеческую природу до уровня животной и тем самым еще более подчеркнув переход от оптимистического взгляда на человека к пессимистическому.

---

[1] Мандевиль, например, по сути дела сильно преобразовал идеалы утилитаризма, хотя и полностью опирался на его же теоретико-познавательные предпосылки.

Библиотека "Руниверс"

Философия Джона Локка была вершиной в развитии британского материализма нового времени, хотя материалистическая традиция в английской мысли после его смерти не оборвалась и она бывала иногда представлена даже более близкими к атеизму мыслителями. После Локка в буржуазной философии на Британских островах возобладал на долгие годы идеализм, впоследствии — в его позитивистском варианте, который выродился в конце концов в нечто себе противоположное, вплоть до реставрации концепции врожденных идей Н. Хомским в 60-х гг. XX в. и до «критического рационализма» К. Поппера.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА II

ДЖОРДЖ БЕРКЛИ

После окончания английской буржуазной революции XVII в. материализм Локка не смог долго доминировать в британской культуре. В буржуазной философской мысли Великобритании наметился явный поворот к идеалистическим учениям. Став господствующим классом, английская буржуазия в союзе со своими вчерашними противниками образовала единый фронт против народных масс. Религия и идеализм еще раз показали, что они являются удобным средством обуздания последних.

Идеологи английской буржуазии этого времени стремятся искоренить теории общественного договора Гоббса и Локка, ополчаются на деизм Коллинза и Пристли и на близкое деизму этическое учение А. Шафтсбери, внука покровителя Локка и воспитанника последнего. Большую ненависть ревнителей благочестия вызвал Б. Мандевиль, автор знаменитой «Басни о пчелах, или о личных поро-

Библиотека "Руниверс"

ках, служащих общественной пользе» (1714). Что касается Ирландии, то господство консерваторов в ней сохранялось все время без перерывов. В 1697 г. в Дублине сжигают «Христианство без тайн», книгу «свободомыслящего» Д. Толанда, и автору приходится бежать в Англию.

Д. Беркли — один из философских теоретиков этого консервативизма, но принимал его отнюдь не в смысле апологии феодальных отношений. Он убежденный сторонник капиталистического развития Великобритании и неоднократно в этом духе высказывается. В сочинении «Вопрошатель... (The Querist...)», относящемся к 1735 г. и в форме риторических вопросов исследующем пути выхода Ирландии из бедственного экономического положения, Беркли указывает на то, что источник богатства состоит в труде. «И разве мы не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были *средствами и стимулами* к трудовой деятельности?» (цит. по: 1, 26; ч. 1, 377 [1]). Как критик меркантилизма, восхваляющий предприимчивость и труд, выступил Беркли и в «Эссе о предупреждении краха Великобритании» (1721).

Буржуазная направленность мировоззрения Беркли проявилась и в его заявлениях на политические темы. В памфлете «Покорное послушание (Passive Obédience)» (1712) он выступил против ирландских патриотов, в «Обращении к тори, которые принесли клятву» (1715) он призвал к верности ганноверской династии и предостерегал от поддержки и помощи так называемым «якобитам», которые использовали сепаратистские настроения в интересах католическо-феодальной реакции. В двух письмах, обращенных к католической и англиканской пастве и духовенству диоцеза Клойн по поводу якобитского восстания 1745 г., Беркли настаивал на том, чтобы Ирландия в своем историческом развитии шла по тому пути, который ей диктует капиталистическая Англия. Из всех этих документов вырисовывается образ приверженца «новых», буржуазно настроенных, тори.

---

[1] Номиналистическая теория денег Беркли была связана с мотивами его номиналистической теории познания: он видел в деньгах условных «представителей» ценности различных полезных людям вещей.

Библиотека "Руниверс"

Этой позиции соответствует в философии борьба Беркли, с одной стороны, против примитивного теизма феодально настроенных «невежественных дворян», а с другой, еще более резко,— против материализма и атеизма, которые могут стать знаменем самой опасной для буржуазии оппозиции. О своей открытой враждебности материализму он заявляет во всех своих основных сочинениях (см.: 8, 129; 9, 4).

Вехи жизни и деятельности

Джордж Беркли родился в 1685 г. в английской дворянской семье в городке Келкени на юге Ирландии. В пятнадцатилетнем возрасте он поступил в колледж св. Троицы Дублинского клерикального университета, где изучает теологию и математику, читает философские труды Бэкона, Декарта, Гоббса, Локка, Гассенди и Мальбранша. С лета 1707 г. по осень 1708 г. Беркли вел дневник своих философских размышлений (Notebooks B and A), из которого видно, как складывалось его теоретическое мировоззрение. Этот дневник был опубликован только в 1871 г. под названием «Книга заметок... (Commonplace Book...)» и после тщательного сличения с подлинными записями автора переиздан А. Люсом в составе первого тома собрания сочинений Беркли в 1948 г. под названием «Философские комментарии». К 1707 г. относится набросок «О бесконечных [величинах]», оставшийся в рукописи и опубликованный только в 1901 г.

В 1709 г. Беркли был возведен в сан дьякона англиканской церкви и в этом же году опубликовал свой «Опыт новой теории зрения», в котором частично использовал записи из «Дневника *B*». В следующем году в свет вышло главное философское сочинение Беркли «Трактат о принципах человеческого [по] знания (understanding)» отличающийся ясной и четкой формой выражения мыслей, что отметил В. И. Ленин. К 25 году своей жизни Беркли почти закончил свое философское развитие и заметно свернул в дальнейшем теоретическую активность: второй, ранее объявленной, части «Трактата» общественность никогда не увидела, а после публикации в 1713 г. «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом», имевшей целью популяризировать идеи первой части «Трактата», для чего Беркли специально приехал в Лондон, он стал выступать все реже и все менее теоретично. Исключение составляет, пожалуй, небольшая, но яркая работа против Ньютона «О движении, или о принципе и природе движе-

Библиотека "Руниверс"

ния и о причине сообщения движений» (1721), которую он послал на конкурс, объявленный французской Академией наук. Премии эта работа не получила.

«Трактат о принципах человеческого знания» был встречен недоуменно и враждебно. Автора упрекали в стремлении к оригинальности любой ценой и ссылались на то, что в этом произведении обнаружило себя типичное будто бы «ирландское тупоумие». Намекали даже и на... душевную ненормальность автора.

После публикации в Лондоне «Трех разговоров...», в которых материалисту Гиласу был противопоставлен идеалист Филонус и второй из этих условных персонажей по воле автора одерживает верх над своим противником, имя Беркли стало более популярным. Но те влиятельные тори и виги, которые стали смотреть на молодого мыслителя более благосклонно, чем прежде, видели в нем все же не глубокомысленного философа, а лишь ревностного защитника религии. Писатели Свифт, Поуп и Эддисон знали своего приятеля лучше, но и они ценили в нем способность к парадоксальному мышлению, а не метафизические результаты его изысканий.

После издания «Трех разговоров...» Беркли в течение нескольких лет путешествовал. Дважды он ездил на континент,— в Италию и Францию, встретился в Париже с тяжелобольным Мальбраншем и беседовал с ним.

Затем Беркли обратил свои взоры на более далекие края, на Северную Америку. Он решил организовать на Бермудских островах, расположенных в Атлантическом океане, как бы в центре окружности, составленной берегами Северной и Центральной Америки, колледж для подготовки юношей из туземного индейского населения к миссионерской деятельности. К насильственной колонизаторской деятельности тем самым добавлялась бы колонизация духовная. Беркли добился специальной хартии от короля Георга I и обещания государственной субсидии. Но денег на задуманное предприятие удалось собрать очень мало, и когда в 1728 г. Беркли вместе со своей женой решился, наконец, на поездку, надежды на успешное осуществление замысла уже пошатнулись Он высадился, но уже не на островах Бермудского архипелага, куда могли бы приезжать учиться также и жители из Вест-Индии, а на остров Род-Айленд, почти у самого североамериканского побережья, примерно в 300 *км* к северо-востоку от Нью-Йорка, что означало сужение ранее поставлен-

Библиотека "Руниверс"

ной задачи. Но и в сокращенном виде она не была реализована, и в 1731 г. Беркли возвратился в Великобританию, так и не дождавшись обещанной королевской дотации.

За эти годы ему удалось лишь написать полемический трактат «Алсифрон, или слабый философ...», в котором Беркли защищал религиозную этику и нападал на свободомыслие Шафтсбери и Мандевиля. Эта работа была им опубликована в 1732 г. Затем (1735) последовало небольшое сочинение по философским вопросам математики.

В 1734 г. Беркли был посвящен в духовный сан епископа и получил назначение в захолустную Клойнскую епархию на юге Ирландии, где он в течение долгих 18 лет исполнял возложенные на него церковные обязанности. В 1744 г. вышел в свет последний его труд: «Цепь (Siris: a chain) философских рефлексий и исследований...», в котором явственно обнаруживаются уже ранее намечавшиеся в его творчестве неоплатонистские тенденции. Несколько последних месяцев своей жизни Беркли провел в Оксфорде, куда поступил учиться один из его сыновей. В 1753 г. он скоропостижно скончался.

Проблема вторичных и первичных качеств

Своеобразие философской деятельности Беркли состояло в том, что он стремился защитить религию от материалистической философии, контратакуя последнюю с помощью тем самых средств, которые в XVII в. материализм использовал против религиозного идеализма и схоластики. Этими средствами был номинализм и сенсуализм. И поэтому идеалистическая философия Беркли далеко не глупа и, наоборот, поучительна, а анализ ее полезен для дальнейшей разработки диалектическим материализмом эпистемологических проблем. Беркли развивает свою контратаку на материализм целеустремленно и логично: свои усилия философ направил на разрушение понятия «материя».

Субъективно-идеалистическая эпистемология Беркли сложилась в процессе истолкования и критики им теории познания Локка. Первой из тех проблем, вокруг которых Беркли концентрировал свою критику, была проблема вторичных и первичных качеств.

Локк, считая, что истинный характер объективного источника идей вторичных качеств остается пока не вполне выясненным, вовсе не думал, что этот источник принципиально непознаваем. Беркли исказил взгляд Локка и

Библиотека "Руниверс"

утверждал, что, согласно Локку, идеи вторичных качеств будто бы исключительно «субъективны» в том смысле, что у них нет никаких объективных внешних причин, так что они всего лишь иллюзии в сознании субъекта. Ссылка на авторитет Локка избавляла Беркли от подробных доказательств полной «субъективности» вторичных качеств, хотя в действительности эта ссылка была неправомерной.

Опираясь на тезис о «субъективности» вторичных качеств как на якобы уже окончательно доказанное положение, Беркли попытался затем уже сам доказать такую же «субъективность» первичных качеств. Осуществить это он попробовал непосредственно, а затем опосредованно.

Непосредственное доказательство состояло в том, что Беркли стал усиленно подчеркивать относительность воспринимаемых качеств протяжения, формы, характера и скорости движения вещей от положения воспринимающего эти качества субъекта. Факт такой относительности бесспорен, и из него еще античные скептики пытались извлечь все возможное и невозможное. Еще далее пошел в этом направлении будущий клойнский епископ: он настаивает на *полной* относительности первичных качеств в том смысле, что они определяются только содержанием человеческого сознания [1]. Конечно, такие воспринимаемые свойства, как гладкость, шероховатость, тяжесть, плотность и т. п., именно как содержание восприятий, не похожи (в смысле наглядности) на геометрические и механические свойства самих тел вне нас. Это хорошо видел Т. Гоббс, что и послужило ему основанием для вывода о том, что в познании этих акциденций тел участвует разум. Но утверждать на этом основании, как сделал Беркли, будто «за» восприятиями этих свойств, вне нас не оказывается ничего объективного,— значит допускать явную недобросовестность. Тезис Беркли: «чувственные вещи суть только те, которые непосредственно воспринимаются чувствами» (9, 12), так что никаких иных вещей быть не может,— есть продукт софистической игры словом «чувственность», употребляемым то в смысле «наглядное существование», то в смысле «единственно возможное существование».

Опосредованное доказательство заключалось в отрицании того, что первичные качества предшествуют вто-

---

[1] В «Трех разговорах » Беркли пишет о полной относительности восприятия (а точнее сказать: умственной оценки) размеров предметов, расстояний между ними и т. д. (9,29—31).

Библиотека "Руниверс"

ричным и являются в том или ином смысле причинами последних. Используя в качестве предпосылки для этого доказательства свои, приведенные нами выше, рассуждения, Беркли хотел по сути дела убедить читателей в том, что в действительности идеи первичных качеств производны от идей вторичных качеств. Этот тезис он на разные лады попытался обосновать в двух своих сочинениях,— в «Опыте новой теории зрения» (1709), послужившем подготовительной ступенью к доктрине Беркли, и в ответе анонимному критику «Теория зрения... защищенная и объясненная» (1733), где путь рассуждения — обратный, т. е. от уже разработанной доктрины к исходным гносеологическим посылкам (см.: 93, 1, 256—257).

Британский идеалист пишет, что геометрические формы, воспринимаемые нами в ощущениях, производны от контрастов цветоощущений, образующих те или иные определенные структуры, а расстояния производны от различий в силе и характере звуков и т. д. Мы видим не линии, фигуры и объемы, но «только разнообразие цветов», и эти зрительные ощущения суть в познании «первичные объекты» (7, 129). Действительно, образ, скажем, треугольника или какой-либо другой геометрической фигуры в чертеже некоторой теоремы и т. п., мы воспринимаем только через контрасты черного и белого цветов на бумаге, белого и коричневого цветов на школьной доске и т. д. Однако у Беркли произошла подмена тезисов, и если мыслительные *представления* первичных качеств производны от *ощущений* вторичных качеств, то это совсем не значит, что *объективные* первичные качества производны от качеств вторичных. Но Беркли утверждал именно это: поскольку первичные качества *гносеологически* зависят от вторичных, постольку они и «на самом деле» не должны считаться первичными, и вообще всякое деление качеств на первичные и вторичные будто бы ложно.

По этому поводу следует заметить, что при строгом различении *ощущений* первичных качеств и *объективных* первичных качеств следует признать, что эти ощущения представляют собой продукт сложного взаимодействия осязания, мускульного чувства и чувства равновесия с ощущениями цвета, звука и т. д., так что, строго говоря, элементарных «ощущений первичных качеств» вообще не бывает, если только не считать, вслед за Кондильяком, первичными ощущения осязательные, что было бы в зна-

Библиотека "Руниверс"

чительной мере условно, так как ни зрение, ни слух от осязания не производны Другое дело, что объективно первичными являются физические характеристики тел,— их масса, геометрическая структура, энергия и движение, однако эти характеристики устанавливаются уже не чувственно, но теоретически, с помощью разума, чего мы уже касались в главе о Д Локке Другое деление между ощущениями, а именно происходящее от различий между экстеро- и интерорецепторами, также имеет резон, но рассматриваемая Беркли проблема относится полностью к истолкованию познавательного содержания экстерорецепторов

Взаимодействие ощущений

С точки зрения Беркли, все ощущения в психике человека находятся в ассоциативном взаимодействии, но это взаимодействие приводит, будто бы, к иллюзиям объективности содержания ощущений, т е к ошибочному представлению о наличии внешнего их источника и неких «объективных» первичных качеств, в том числе «чистых» протяжений и «пустого» пространства Чтобы избежать этих иллюзий, следует, по Беркли, избегать ассоциирования данных от разных органов чувств и всегда помнить, что «протяжения, фигуры и движения, воспринимаемые зрением, отличаются по существу от идей осязания, называемых теми же самыми именами » (7, 73)

Надо учесть, что в «Опыте новой теории зрения» Беркли еще не завершил формирования своей субъективно-идеалистической доктрины утверждая, что зрительно воспринимаемые объекты лишь кажутся внешними, он не предъявляет подобного обвинения в столь прямой форме ощущениям осязания Мало того, он даже полагает, что именно осязательные ощущения ведут к образованию идеи истинных, реальных протяжений, неотделимых от этих ощущений (см 7, 88) Впоследствии, в «Трактате о принципах человеческого знания», а затем в «Теории зрения защищенной и объясненной» Беркли отказал в объективности содержания и осязательным ощущениям, но пока он этого еще не сделал Этим и объясняется то, что в «Опыте » он характеризует зрительные ощущения как *символы* осязаемых *реальностей* « Собственные объекты зрения образуют универсальный язык природы И тот способ, которым они обозначают и отмечают в наших умах объекты, находящиеся на расстоянии, совершенно таков же, как и способ обозначения, присущий языкам и

Библиотека "Руниверс"

условным знакам человеческого соглашения; те вещи, которые они нам внушают, не имеют с ними ни какого-либо подобия, ни одинаковой природы, но внушение это происходит только вследствие привычной связи, которую опыт (т. е. осязательный опыт. — *И. Н.*) показал нам между ними» (7, 83—84). Но когда философская система Беркли полностью сложилась, зрительный символизм был превращен им во всеобщий, перестав быть символизмом внешних реальностей.

Уже в своем философском дневнике Беркли пришел к выводу, что ни о каких собственно объективных чувственных качествах (первичных и вторичных) в принципе в познании не может быть и речи. «На что может быть похоже ощущение, кроме ощущения?» — восклицает он риторически (93, 1, 12), и этот вопрос повторяется в «Трех разговорах...»: «...может ли что-нибудь быть сходно с ощущением или представлением, кроме другого ощущения или представления?» (9, 52). Ответ на данный вопрос следует категорически отрицательный: «...ничто, похожее на идею, не может быть вещью вне восприятия» (93, 1, 45), неощущаемое же восприятие вне нас представляет собой нечто совершенно невозможное, вздор (см.: 93, 1, 42) [1]. Конечно, неощущаемых восприятий быть не может, но Беркли под предлогом отрицания таковых отверг всякую в принципе возможность отражения в восприятиях вещей и свойств объективного мира. Это, очевидно, основано на том, что он, Беркли, безосновательно понимает отражение, познание непременно и во всех случаях как чувственную, изобразительную *похожесть*, а это неверно, как неверно и мнение Канта, будто ощущения обособляют нас от внешнего мира.

Но спрашивается, что понимает Беркли под «идеей»? Он называет «идеей» все то, что носит образный и пассивный характер. Идея — это все то, что воззрительно в широком смысле слова, т. е. является представлениями, восприятиями, ощущениями. В большинстве случаев «идея» и «ощущение» — понятия для Беркли совершенно тождественные (см.: 93, 1, sect. 775). Поэтому тезис британского идеалиста, что идея может быть похожей только на идею, а не на какое-то внешнее свойство, означает, что

---

[1] Этот «вздор» пытались все же утверждать в конце XIX в. Э. Мах и Р. Авенариус, а в начале XX в. — Б. Рассел, который попытался ввести в теорию познания пресловутые «сенсибилии».

Библиотека "Руниверс"

ощущающий субъект замкнут областью своих ощущений и от субъекта нет перехода к подлинному внешнему объекту, как и наоборот. Ощущения сообщают только о самих себе.

Так Беркли идеалистически извратил сенсуализм Локка. Он отождествил ощущения и познаваемые с их помощью свойства вещей вне нас, отождествил отношения между ощущениями и взаимодействия качественно многообразных и разнообразных объектов внешнего мира. В будущем аналогичную операцию, но уже на почве идеалистического рационализма, осуществил Гегель. Он утверждал, что мысль может адекватно познавать только мысль, и тем самым свел всю действительность только к процессам мышления.

В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм», показывая несостоятельность философской позиции берклианцев XX века, боролся в рассматриваемом здесь вопросе на два фронта: с одной стороны, против агностического отрыва ощущений от свойств внешних тел (а с этого начинал Беркли свои рассуждения), а с другой — против отождествления ощущений со свойствами объектов. Последнее на разный манер постулируют и наивный реализм и субъективный идеализм, причем эмпириокритики попытались затушевать то существенное различие, которое имеется между наивным взглядом на мир и тем результатом, к которому пришел Беркли. Могут сказать, что критика по адресу наивного реализма на руку последователям Беркли, поскольку и они-де согласны с тем, что ощущения *не дублируют* свойств внешних объектов. Однако еще более выгоден берклианцам сам наивный реализм, поскольку он распространяет иллюзорное мнение о полной одинаковости и *тождественности* по качеству ощущений и свойств внешних объектов. К берклианству ведет только *соединение* двух тезисов,— «ощущения субъективны полностью» и «объекты тождественны ощущениям абсолютно».

Ленинская критика берклианства исходит из того, что критерием истинности наших знаний о внешнем мире служат не сами ощущения как таковые, а практика, т. е. активное взаимодействие субъектов и объектов как результат воздействия первых на вторые. Именно практика отвергает психологизацию внешнего мира и обеспечивает преодоление субъективного (сугубо человеческого) в наших знаниях в интересах все более объективного отраже-

Библиотека "Руниверс"

ния действительности, позволяющего наиболее эффективно поставить природу на службу человеку.

Проблема материальной субстанции

В процессе становления своей доктрины Беркли извращенно истолковал критику Локком понятия субстанции. Ему требовалось придать субъективно-идеалистический смысл отождествлению ощущений и свойств вещей, а для этого надо было, чтобы «испарилась» материальная субстанция, а с ней вместе исчезло бы и коренное условие объективности свойств, которыми обладают материальные вещи.

Для той же цели важно было лишить объективности первичные качества, так как именно они, согласно Локку, неотъемлемо присущи материальному субстрату. Поэтому ход мысли Беркли теперь, будучи внешне противоположным рассмотренному выше, на деле дополняет его и поддерживает. Ведь Беркли отверг объективность идей первичных качеств на том основании, что не может быть ничего такого «внешнего», что было бы похоже на эти идеи. Теперь же он хочет доказать непосредственно, что понятие «внешней» субстанции необоснованно, так что первичные качества не имеют той «основы», которой они были бы присущи, если бы они даже и могли существовать в принципе.

Для искомого доказательства Беркли обратился к тем сомнениям, которые питал Локк в отношении основного, но как бы привходящего элемента понятия материальной субстанции, т. е. идеи «подпорки». Локк считал эту идею не более, чем гипотетической. Беркли объявляет ее фиктивной, ложной, так что допускать ее существование — значит впасть в самообман.

Беркли рассуждает следующим образом: материальная субстанция либо обладает свойством протяженности, либо не обладает им. Если допустить, что она им обладает, то это невозможно, так как протяженность есть одна из идей первичных качеств, т. е. ощущение или чувственное представление, а значит она может иметь место только в субъекте, но никак не в объекте. Если же принять, что субстанция не обладает свойством протяженности, т. е. находится «под» этим свойством как нечто непротяженное, то мы приходим к абсурду, ибо непротяженную, но телесную, вещественную субстанцию наш ум признать отказывается. «Без протяжения не может быть мыслима вещественность; поэтому, если доказано, что протяжение

Библиотека "Руниверс"

не может существовать в немыслящей субстанции, то же самое справедливо и о вещественности» (8, 68). Беркли оперирует здесь понятием субстанции, обычным для материалистов его времени и характеризующим ее как нечто плотное, недеятельное, не взаимодействующее с субъектом и не способное порождать мысль. Он отвергает и это понятие и то, что им обозначалось, и признает существование лишь «эмпирических» субстанций (в смысле Локковой терминологии), которые после разрушения субстанции «философской» остается понимать лишь как совокупность чувственных впечатлений. «Я не устраняю субстанций,— писал Беркли.— Меня не должны обвинять в выбрасывании (discarding) субстанции из мыслимого мира. Я лишь отрицаю философский смысл (какой на деле не есть смысл) слова «субстанция» (93, 1, 64). Этот тезис Беркли повторял потом неоднократно.

Но что же нового смог здесь сказать Беркли по сравнению с тем, что он уже сказал выше, когда утверждал, что первичные качества суть всего лишь ощущения субъекта? По сути дела ничего, и он впадает в логический круг: субъективность первичных качеств он доказывает путем ссылки на невозможность чего-либо подлинно объективного, независимого от субъекта, а существование объективной субстанции он отвергает посредством ссылки на то, что первичные качества, которыми она могла бы обладать, чисто субъективны.

Проблема образования абстракций

Понятия субстанции и материи — это понятия абстрактные. Неудивительно, что ради их искоренения Беркли нападает на абстракции вообще. Отвергнуть «подпорку» Локка как неудачную абстракцию ради этого было мало, поскольку тот способ, которым Локк образовал идею «подпорки», был в системе его взглядов скорее исключением, чем правилом.

Общую критику абстракций и абстрактного мышления Беркли связывает с критикой по адресу языка и лингвистической деятельности вообще. Он присоединяется к тем обвинениям, которые Ф. Бэкон высказал в отношении «идолов рынка», но использует их не с благой целью. В языке имеется много слов и выражений, лишенных ясного и точного смысла, и они не раскрывают истину, но только затемняют ее. Каков же источник таких слов и словосочетаний? Схоластика,— отвечал Бэкон. Всякое абстрактное мышление,— настаивает Беркли.

Библиотека "Руниверс"

Это утверждение он пытается конкретизировать следующим образом. Всякое абстрактное понятие, по его мнению, в принципе невозможно. Чтобы доказать это положение, он пересказывает учение Локка об образовании общих понятий, но удивительно неточно и искаженно. На примере образования понятия «треугольник» Беркли изображает дело таким образом, будто, согласно Локку, общие понятия возникают через непосредственное комбинирование всех простых идей, т. е. путем соединения всех признаков индивидуальных предметов, объемлемых данным общим понятием. Иными словами, Беркли ухитрился так описать третий способ образования сложных идей (обобщение через предшествующую абстракцию), что он оказался отождествленным с первым способом (получение идей отдельных эмпирических субстанций). Как это могло произойти? Это явилось следствием иной ошибки, при которой, как писал Лейбниц, «смешивают идею с образом» (43, 228). Но это была уже не ошибка от неточности, а вполне сознательная установка, а именно установка на подмену вопроса об образовании общих понятий вопросом об образовании общих представлений,— вопросом, на трудность которого обратил внимание еще Гоббс.

Еще в своей ранней работе (см.: 7, § 125) Беркли писал, что понятие (читай: представление) «треугольник вообще» невозможно: ведь образ такого треугольника должен был бы быть одновременно и тупо-, и остро-, и прямоугольным. И теперь он ссылается на высказывания самого Локка. Фактическую сторону этой ссылки следует уточнить.

Беркли полагает, что образованное по способу Локка общее понятие есть «нечто неполное, не могущее существовать, идея, в которой соединены некоторые части многих различных и несогласующихся между собою идей» (8, 45). Затем следует ссылка на определенное место из «Опыта о человеческом разуме» Локка (см.: 44, 1, кн. IV, гл. 7, § 9). Обратимся к этой цитате и увидим, что Локк писал здесь о трудностях образования общих представлений у детей и о тех препятствиях, которые стоят на пути образования общих понятий у взрослых людей. Действительно, препятствие это заключается в том, что общая идея треугольника должна включать в себя возможность бытия каждого из частных видов треугольников, т. е. «она должна быть всем и ничем в одно и то же время» (44, 1, 579). Но это препятствие преодолимо и не означает той

Библиотека "Руниверс"

фатальной самопротиворечивости всех отвлеченных идей, на которой настаивал в своем дневнике Беркли.

Конечно, общие представления должны отвечать взаимопротиворечащим друг другу требованиям,— они должны быть одновременно и общими, и четко определенными, т. е. в *этом* смысле одновременно и абстрактными и конкретными. А это неосуществимо. Представление о «движении вообще» не может быть одновременно и очень медленным, и очень быстрым, тем более что очень быстрые движения, как отмечал В. И. Ленин в «Философских тетрадях», конкретно вообще представить невозможно. Подменив предмет своей критики, Беркли требует от общих представлений, чтобы они обладали той четкостью и определенностью, которая может быть свойственна не им, но только общим понятиям. С другой стороны, Беркли требует от общих понятий, чтобы они обладали той актуально представляемой полнотой признаков индивидуальных предметов, которая могла бы быть у общих представлений, но не достижима даже ими. Указанной выше подмене способствовало сужение значения термина «идея» у Беркли в сравнении с его значением у Локка: означая в сочинениях второго во многих случаях «понятие», этот термин в работах первого, как правило, употребляется в смысле «ощущение» или «чувственное представление».

Кроме того, Беркли противопоставляет концептуализму Локка крайний номинализм (93, 1, sect. 354 и 422, где Беркли не допускает слов без «идей»). Он считает, что общие отвлеченные идеи вообще невозможны, и человек в своем сознании может и должен оперировать только единичностями. Иллюзия существования общего создается словами, и возможность появления этой иллюзии надо искоренить из применяемых способов словоупотребления. Обе эти задачи разрешаются, по Беркли, если возвести само единичное в ранг общего, что он и делает.

Репрезентативная теория абстракций

Беркли настаивает на таком употреблении чувственных идей отдельных конкретных предметов, при котором такая чувственная идея играет роль представителя, *репрезентанта* всех остальных частных (индивидуальных) идей данной группы предметов, подобно, скажем, тому, как какой-либо студент представляет свою группу при переговорах с профессором о порядке сдачи предстоящего экзамена. Это значит, что какой-то один, пусть даже произвольно избранный, треугольник (имеется в виду чувственное

Библиотека "Руниверс"

представление этого треугольника) исполняет функцию общего представления класса всех треугольников. Это и есть так называемая репрезентативная теория абстракций Беркли. Согласно этой теории познавать общее и вообще познавать — это значит чувственно воспринимать и представлять единичное. За столетие до Гегеля Беркли на свой манер утверждает, что чувственное абстрактно, но в отличие от Гегеля он считает, что оно абстрактно не по существу, а в силу той роли, которую ему приходится сыграть.

Надо сказать, что формулировки, несколько близкие к репрезентативной теории обобщения, встречались и у Локка. Так, мы читаем: «...замечая сегодня в меле или снеге тот же самый цвет, который ум вчера получил от молока, он рассматривает это отдельно от других явлений, делает его представителем всего этого рода явлений и, дав ему название «белизна», обозначает этим звуком одно и то же качество везде, где его предполагает или встречает» (44, 1, 177). Здесь есть выражение «делает его представителем [репрезентантом] всего этого рода явлений (makes it a representative of all of that kind)», но здесь нет, однако, репрезентативной теории абстракции: последняя имела бы здесь место, если бы Локк в качестве репрезентанта белого цвета указал не белизну, а молоко или же мел и т. п. Таким образом, попытка Беркли опереться на авторитет Локка далеко не убедительна.

Каково должно быть отношение гносеологии диалектического материализма к репрезентативной теории абстракций?

В этой теории содержатся некоторые моменты, мимо которых нельзя пройти без внимания. Было бы неверно нацело изолировать процесс понятийного мышления от представлений и вообще от чувственных образов. В художественном мышлении, которое в общем-то не противостоит мышлению понятийному, представления-репрезентанты исполняют обязанности тех «узелков» в движении образов, через которые осуществляется затем переход к собственно понятиям. Чертежи-модели при геометрических доказательствах оказываются в функции наглядных репрезентантов, находящих свое место в общем дискурсивном движении мысли. То, что репрезентативные структуры бывают свойственны и самим понятийным процессам, видно из того, что в логике отношений некоторый класс $K(x)$, например класс треугольников, однозначно

Библиотека "Руниверс"

определяется элементом x, т. е. некоторым отдельным треугольником, как своим «заместителем» (см.: 40, 334). Здесь проходит определение через абстракцию, основанное на отвлечениях (абстракциях) отождествления: во многом различные вещи могут быть отождествлены не полностью, но относительно, только по некоторым или даже лишь по одному, но конструирующему свойству.

В познании людьми действительности репрезентативизм проявляется в различных видах. Так, Д. С. Милль описывал процессы репрезентации в функции объясняющих примеров: конкретно-общее имя «человек», например, разъясняется через указание на его отдельные виды и индивиды-десигнаты, в отличие от абстрактно-общего имени «человечность», где подобный десигнат-репрезентант, строго говоря, указан быть не может. Карл Маркс в «Капитале» указывал, что золото и другие драгоценные металлы выделились как носители всеобщей денежной функции именно как репрезентанты, принявшие на себя эту роль в практике и сознании людей. И вообще репрезентативизм многолик. Ведь в человеческом мышлении встречается много различных элементов, более или менее близких к логически точно очерченным структурам, но все же отличающихся от них некоторой приблизительностью, нечеткостью и т. п. Эффективно включить эти элементы в общую ткань познания помогают именно репрезентирующие операции. С ними связаны свои трудности, как например, следующего вида: откуда, спрашивается, мы уже знаем, что данный треугольник тождествен всем другим треугольникам именно в том отношении, что они все, как и он, суть обладатели свойством треугольности? Подобные трудности аналогичны тем, с которыми мы встретились при обсуждении Локковых способов обобщения, и преодолеваются они аналогичным образом. Так, наблюдения, проведенные психологами (Ж. Пиаже и др.), показывают, что дети, не располагающие предварительно понятиями «остроугольное тело» и «шар» и тем не менее быстро научающиеся не путать их друг с другом, опираются в процессе этой практической генерализации на механизмы психической адаптации.

Но рациональный момент репрезентативной теории абстрагирования был абсолютизирован Беркли, т. е. истолкован им метафизически. Эта абсолютизация породила «репрезентативизм» как течение в гносеологии, совпа-

Библиотека "Руниверс"

дающее с крайним номинализмом и легко поддающееся субъективно-идеалистическому истолкованию. В контексте философии Беркли эта позиция означала не только отрицание истинного содержания и теоретических понятий «материя», «субстанция», поскольку они не могут быть получены репрезентативным путем, но и расшатывание теоретических форм познания вообще, т. е. попытку свести всю познавательную деятельность к чувственно-эмпирическому уровню.

Поучительно в этой связи сопоставление номинализма Беркли с аналогичным учением Т. Гоббса: занимая материалистические позиции, последний отнюдь не отвергал теоретического познания и устремил свои усилия не на отрицание свойственных ему мыслительных форм, а на их обоснование и разработку. Не менее показательно и то, что в наши дни неопозитивисты подняли на щит репрезентативную теорию Беркли. Английский представитель философии лингвистического анализа Д. Уорнок утверждает, например, что воззрения Беркли по этому вопросу предвосхитили концепцию значения как способа употребления знака, предложенную «поздним» Л. Витгенштейном и содержащую в себе некоторые рациональные моменты (см.: 92, 72). Однако эти рациональные моменты были выявлены Локком в его учении о номинальных сущностях как языковых обозначениях, а у Беркли на первый план выступили, наоборот, негативные, субъективистские стороны акта придания репрезентантам значений тех классов вещей, к которым эти репрезентанты относятся. Мало того, Беркли вообще обесценивает репрезентацию: поскольку она не включается в систему теоретического мышления, ей остается играть роль чувственного заменителя мышления до такой степени, что вместо связного мыслительного процесса перед нами оказывается всего лишь цепочка остензивных (наглядно-указательных) определений типа «это то, что есть вот это». Познание заменяется поверхностным описанием, а у Т. Адорно ныне — иррациональным визионерством.

Для идей быть — значит быть воспринимаемым

Итак, Беркли отверг объективность первичных и вторичных качеств, существование материальной субстанции и возможность самого теоретического мышления о ней. На «очищенной» от материализма почве он строит субъективно-идеалистическое учение о вещах.

Библиотека "Руниверс"

Что же такое вещи, окружающие нас? Это всего лишь объединенные в некоторые единства группы зрительных, осязательных, слуховых и т. д. ощущений. Вещи суть комбинации (collections, complexes) отдельных ощущений, и результатом этих комбинаций оказываются восприятия, но без какого-либо внешнего их источника. Существовать для вещей значит быть воспринимаемыми (esse est percipi). «Существование чувственно воображаемой вещи ничем не отличается от чувственного воображения или восприятия (imagination or perception)» (93, 1, 95). Это значит, что любая вещь, эта страница книги, например, существует только как восприятие в сознании читателя и никак иначе. Положение Лейбница и Мельбранша, согласно которому телесность есть явление духа, получило у Беркли субъективно-идеалистическую трактовку.

Локк считал, что мы знаем столько, сколько ощущаем. Беркли утверждает, что существует не больше того, что мы ощущаем. У Локка содержание опыта не исчерпывает предмета опыта. У Беркли нет никакого внешнего предмета опыта, а внутренний его предмет абсолютно тождествен содержанию опыта. Локк различал номинальные и реальные сущности вещей. Беркли отождествляет все реальные сущности с номинальными как совокупностями ощущений. Это значит, что, по Беркли, вне субъекта нет объекта, ощущения субъекта первичны, а вещи, будучи сочетаниями ощущений, вторичны, т. е. весь внешний мир есть продукт мира внутреннего, субъективного. «Беркли вполне определенно говорит, что материя есть «non-entity» (несуществующая сущность...), что материя есть *ничто...*» (2, 18, 18).

И этот результат Беркли попытался изобразить... как преодоление скептических настроений. Но скепсис скепсису рознь, и Декарт, например, начав со своего знаменитого «сомнения», использует его для укрепления уверенности в существовании и познаваемости внешнего мира. Спекуляции Беркли не преодолевают никакого скептицизма, но наоборот, сеют сомнения в существовании объективного мира, уверенность же Декарта в бытии последнего чужда и враждебна берклианству. Будущий клойнский епископ утверждает, что его принципы играют роль новой «бритвы Оккама», ибо они устраняют излишнее «удвоение» мира на объективное и субъективное. И на самом деле, различие между объектом и

Библиотека "Руниверс"

субъектом Беркли пытается перечеркнуть: опираясь на метафизическое противопоставление ощущений свойствам вещей и используя двусмысленность термина «идея» (он означал у Локка и ощущение и объективное свойство), британский идеалист превратил сами ощущения и их сочетания в окончательные «объекты», находящиеся внутри человеческой психики. Но именно это не устраняло скептицизма, а, наоборот, подготавливало условия для новой его вспышки, что и подтвердило затем философское творчество Юма. Недаром В. И. Ленин, показав глубокую внутреннюю связь между субъективным идеализмом Беркли и агностицизмом Юма, пишет об эмпириокритиках конца XIX — начала XX в. как о группе, представители которой в целом являются «учениками Беркли и Юма» (2, 18, 60—61).

К сказанному добавим, что номинализм Беркли в силу его субъективно-идеалистического применения превращается в свою противоположность, т. е. в вариант... реализма. Ведь вещи, по Беркли, состоят из чувственных универсалий («зеленое вообще», «сладкое вообще» и т. д.), как бы ни старался клойнский епископ подчеркивать индивидуальность и неповторимость «идей». Здесь напрашивается сопоставление с Лейбницем, у которого логический реализм его рационалистических построений пришел в столкновение с номиналистическими тенденциями его монадологии. Но, в отличие от Беркли, немецкий просветитель был не мачехой науки, а ее ревнителем и подвижником, и из возникших коллизий он находил, как правило, выход, где доктриальные принципы отступали перед интересами науки на второй план. Как увидим далее, подлинные интересы научного познания совершенно чужды Беркли.

Для душ быть — значит воспринимать

Но что же представляет собой мир, в котором мы живем? Неужели только одни ощущения и ничего более? Этот ответ был бы чересчур нелепым, а главное — он противоречит христианской религии, что было бы для Беркли совершенно недопустимо. И он считает, что мир состоит не из ощущений субъекта, а из ощущающих субъектов. Действительность есть множество человеческих душ, то есть *духовных* субстанций, переживающих свои ощущения. Мир, следовательно, состоит из духов, существование которых заключается в том, что они, эти духи, воспринимают свои перцепции. Быть — для духов значит восприни-

Библиотека "Руниверс"

мать. Перед нами вырисовывается картина своеобразного коллективного солипсизма, в котором нет места для материи, но всюду есть только множество сознаний.

В своем дневнике Беркли еще не проводил качественного различия между душами и находящимися в них ощущениями: и то и другое есть духовное образование, причем душа есть совокупность чувственных идей, то есть ощущений и представлений (см.: 93, 1, sect. 154). Но в «Трактате о началах человеческого знания» он проводит уже четкое различие: идеи и духи — это «два совершенно различных и разнородных разряда, не имеющих между собой ничего общего, кроме названия...» (8, 126). Идеи (ощущения) не есть духи (субстанции), не есть они и свойства или состояния субстанций (см.: 8, 95). Если Локк различал процесс мышления и его результат, то Беркли разграничивает ощущения и процессы их переживания, осознания в душе. Он изображает ощущения как нечто «внедренное» в души, а души — как «приемники» идей и их «носители».

Таким образом, у самого Беркли, столь усердно громившего понятие материальной субстанции, не только появилось понятие субстанции, правда, иной, духовной, но это понятие приобрело вид столь ненавистной ему, Беркли, «подпорки (support)»: человеческая душа — это субстрат, как бы поддерживающий «на себе» идеи (ощущения). Души и идеи — это качественно различные сущности, и у них различный способ существования: существование идей заключается в том, что их воспринимают (esse est percipi), а существование душ состоит в том, что они сами воспринимают (esse est percipere).

Невоспринимающая душа есть нечто невозможное, ибо она утрачивает свойственный ей способ существования. Мысль эта, своеобразно истолковывающая принцип «tabula rasa» у Локка, не лишена была рационального смысла, но и ее Беркли, как все, что выходило из-под его пера, исказил в идеалистическом духе. Весь чувственный опыт душ Беркли сводит к рефлексии, самонаблюдению. Идеи для каждой души в этом смысле все равно, что врождённы, хотя они и отличаются от самой души по качеству. «...Свое собственное бытие, свое собственное душевное существо, душу, ум или мыслящее начало я, очевидно, познаю с помощью рефлексии» (9, 88). Но бытие душ состоит в процессах восприятия, и Беркли, в отличие от Локка, не отграничивает в этих процессах форму от

Библиотека "Руниверс"

содержания. В результате весь опыт — и внешний и внутренний — в принципе одинаково интроспективный, хотя тот же Беркли до этого проводил водораздел между идеями в душах и самими идеями. Как бы то ни было, Беркли стал отцом идеалистической интроспективной психологии нового времени, в которой интроспекция как один из приемов познания психики не только допустимых, но и необходимых, была абсолютизирована и превратилась в тормоз объективного исследования.

В тенетах трудностей и противоречий

Когда Беркли набросал свое учение об идеях и душах, со всех сторон его обступили трудности и противоречия. Во-первых, они проистекали из доктринальных соображений христианской религии, во-вторых, из столкновения его учения с фактами окружающей действительности.

У человеческих душ, согласно религиозной догме, должно быть «загробное существование». В чем же оно может заключаться, если оставаться на базисе берклианства, как не в чувственных представлениях о том, что души видели прежде, во время своей земной жизни? В таком случае учение Беркли о душах превращается в своеобразный платонизм, в котором положение об анамнезисе, воспоминаниях душ о своей прошлой жизни, присутствует как бы в «вывороченном наизнанку» виде. Но такое мнение о загробной жизни приличествует исламу с его учением о вещественно-райской жизни, но уже никак не христианской религии...

Более существенная трудность связана с земной жизнью душ. Почему так изменчив поток идей в душах? Что этому причиной, если отрицается существование внешнего мира? Беркли пытается уточнить взаимоотношение душ и комбинаций ощущений следующим образом. Эти комбинации, т. е. чувственные вещи, духовны по содержанию, как и души, в которые они «внедрены», так что они существуют в этом смысле именно в духах и только в них (в отличие от философии Мальбранша, согласно которой вещи существуют реально, хотя в то же время и в боге). Но чувственные вещи не зависят от воли созерцающих их людей, которые не в состоянии произвольно решать, какие вещи они воспринимают, когда у них открыты глаза и уши, и какие вещи воспринимать не намерены и не будут. Значит, заключает Беркли, они не есть свойства душ и порождены внешней, хотя

Библиотека "Руниверс"

также духовной, силой. «...Вещи, воспринимаемые в ощущениях, могут быть названы внешними по отношению к их происхождению, поскольку они порождаются не изнутри самим духом, а запечатлеваются в нем Духом, отличным от того, который их воспринимает» (8, 127). Впрочем, уже факт нетождественности идей и душ достаточен для того, чтобы *называть* идеи существующими *вне* духов (душ): «тела существуют вне духа, то есть они не есть то, что дух, а отличны от него» (93, 1, 102). Итак, идеи находятся и не находятся в душах. Но суть дела ясна: идеи «внедрены» в души и находятся только в духовной среде.

Несмотря на это, современные нам лингвистические позитивисты А. Люс и Дж. Уорнок, хитроумно манипулируя различными значениями словечка «в», пытаются поставить под сомнение несомненное, а именно, что Беркли — субъективный идеалист в теории познания. Они истолковывают формулу «вещи существуют *в* ощущениях» по аналогии с фразой «горы видны *в* моем окне», которая, конечно, не означает, что горы существуют именно в окне или даже только в окне и нигде иначе. Иными словами, формула «вещи существуют *в* ощущениях» есть не кредо субъективного идеализма, а всего лишь констатация обычного факта непосредственности, пусть даже кажущейся, наших восприятий без каких-либо теоретических добавлений. Уорнок считает, что Беркли занимался лишь невинными экспериментами с философским языком, стараясь подыскать «наиболее удобный» язык, который легко выражал бы такие «истины»: то, что мы *непосредственно* переживаем,— это наши ощущения, а то, что переживается нами как мир чувственных вещей, слагается нами в нашем сознании из ощущений (идей). И поскольку идеи не тождественны душам, то утверждение о том, что они находятся в душах, означает, дескать, что они душами сознаются, но сами они не духовны, а, скажем, «нейтральны» [1].

Так превращают Беркли в позитивиста. Но он не был позитивистом. Много раз он подчеркивал психический, а значит *духовный* характер идей, хотя души, наполненные идеями, и выглядят в его теории каким-то конгломера-

---

[1] См. критику этих рассуждений в нашей статье: «О некоторых уроках критики В. И. Лениным берклианства». «Вестник МГУ. Философия», 1966, № 1.

Библиотека "Руниверс"

том (см.: 10, 132). Позитивисты обычно растворяют восприятия в «существовании вообще», Беркли же приписывает им именно психическое существование. Продолженный им путь повел его не к позитивизму непосредственно, а к той пропасти, убоясь которой многие субъективные идеалисты именно и предпочли половинчатую позицию агностицизма и позитивизма. Эта пропасть — солипсизм.

Действительно, солипсизм, как подчеркивал В. И. Ленин, неизбежно вытекает из берклианства. Весь мир — это всего лишь совокупность идей в сознании данного субъекта, так как нет надежного критерия (пока мы остаемся на позициях берклианского сенсуализма!), подтверждающего существование других субъектов, кроме данного. Ведь другие люди для меня суть не более как комплексы ощущений их внешнего вида, звуков речи и т. п.

Чтобы избежать солипсизма, Беркли вынужден ссылаться уже не на чувственную очевидность, а на доводы разума, на его рассуждения, говорящие в пользу множественности душ. В таком случае получается, что вещи изучаются ощущениями, а духи — разумом. Над чувственным познанием, которое до этого казалось безраздельно господствующим в эпистемологии Беркли, теперь надстраивается познание рациональное, но с совершенно особым объектом и задачами. Такое разграничение функций чувственного и рационального познания оказывается для науки более губительным, чем одна лишь замена всех теоретических понятий репрезентантами: оказывается, что разуму просто-напросто нечего делать с вещами и он поворачивается к ним «спиной».

Однако рассуждения Беркли о других душах и субъектах — всего лишь постулат, нарушающий внутреннюю логику его феноменализма. Если считать голоса других людей, например, за довод в пользу вывода о существовании именно других субъектов, то почему, спрашивается, не считать шум ветвей дерева во время бури аналогичным «доказательством» того, что эти ветви также являются «субъектами», другими душами?

Но и этот постулат не устраняет губительного солипсизма. Ведь у разных субъектов (душ) имеются свои различные миры со своими комплексами ощущений, и в каждом из этих миров неизбежно оказываются перерывы в восприятии этих комплексов, например, во время сна, что должно означать периодическую «гибель» каждого из индивидуальных миров. Несообразности на-

Библиотека "Руниверс"

капливаются, как снежный ком с горы, и исчезают всякие основания для *упорядоченного* существования вещей каким-то определенным, а не совершенно случайным и хаотическим образом.

Проблемы единства и непрерывности существования вещей

Многим из упорядоченной картины мира, на которую указывают и повседневный опыт, и науки, Беркли решился пожертвовать. Он отрицает сущностное единство вещей. Так, когда мы в различное время воспринимаем некоторую вещь, которую считают той же самой, различными органами чувств, но не узнаем ее или — по крайней мере — испытываем трудности в ее идентификации, то перед нами были, поучает Беркли, две различные вещи, а не одна и та же. Зримое и радующее нас своим приятным теплом пламя сейчас и болезненно обжигавшее нас минуту назад, когда мы с закрытыми глазами поднесли слишком близко руку к тому же самому горящему очагу,— это совсем разные предметы по существу. Вырытая в «Опыте новой теории зрения» пропасть между зрительными и осязательными ощущениями (см.: 7, 27) используется Беркли в поздних его сочинениях для получения аналогичных выводов и в других случаях. Весло, опущенное в воду, «сломано», ибо таким мы его видим, и не это, а иное весло оказывается совершенно прямым, в чем убеждаемся, ощупав его рукой. Муха, наблюдаемая невооруженным глазом, а затем в микроскоп,— это две разные мухи. И вообще микроскоп не улучшает наших зрительных возможностей, а вводит нас в совершенно иной мир (см.: 7, § 85; ср. 9, 104).

Но подобное «расщепление» вещей, процессов и явлений заведет, конечно, далеко, а именно к полному хаосу и утрате ориентации в окружающей обстановке. Если люди станут «раздваивать» вещи, едва только они приобретают иной облик, то это приведет к тяжелым последствиям. Поэтому Беркли соглашается с тем, что для ориентации в огромном количестве ощущений люди должны соединять различные их комбинации в единую последовательность на основе ассоциативных связей, обозначая эту последовательность общим для нее словесным знаком «этот огонь», «это весло», «эта муха» и т. д. «Если бы всякое отклонение считалось достаточным для образования нового вида или индивидуума, то бесконечное количество названий или их спутанность сделали бы самый язык непригодным для пользования. Поэтому, что-

Библиотека "Руниверс"

бы избежать этого, как и других *неудобств,— понятных при некотором размышлении,*— люди комбинируют несколько представлений, которые получаются либо с помощью разных чувств, либо с помощью одного чувства в разное время или в разной обстановке, и относительно которых замечено, что они *имеют некоторую природную связь* — в смысле сосуществования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь» (9, 103—104. Курсив мой. — *И. Н.*).

Процитированное рассуждение в высшей степени примечательно. Философу приходится стыдливо признать, что без допущения наличия «природной связи» невозможно построить теорию познания, которая удовлетворяла бы людей в их практической деятельности и позволяла бы им выходить из «неудобств», которые он, Беркли, предпочел в данном случае не расшифровывать. Обращает на себя внимание и то, что здесь он втихомолку признает недостаточность репрезентативных абстракций и сам пользуется абстракциями обобщающими. Но от своего субъективного идеализма Беркли не отказывается, и поэтому он не может указать критерий, который позволил бы отличать «отклонения» в характере ощущений, достаточные для того, чтобы признать неодинаковые их комбинации за разные вещи, от таких «отклонений», которые к такому решению вести не должны (например, в случае, когда двое людей с разных сторон видят одно и то же дерево). Объективная реальность неукоснительно за себя мстит.

Своего рода «зеркальным отражением» той трудности, в которой оказался Д. Беркли со своими «мухами», является ситуация, рассматриваемая Б. Расселом в его «Исследовании значения и истины» (1940), где он поставил вопрос, две или одну башню следует признать существующими, если в Нью-Йорке будет построена точная чувственная копия Эйфелевой башни. Поскольку по условию это совершенно одинаковые комплексы ощущений, то последовательный («последовательный», исходя из позиций субъективного идеализма или же позитивизма) ответ будет таков: это одна и та же башня, но находящаяся... сразу в двух местах одновременно. Такой ответ Рассел и принимает за истинный, но в действительности этот ответ так же противоречит практике и научному познанию, как и утверждение Беркли, что муха, рассмат-

Библиотека "Руниверс"

риваемая невооруженным глазом и в микроскоп, есть не одна, а две мухи, хотя, видимо, и находящиеся в одном и том же месте (см.: 51, 139—142).

Беркли не решился пожертвовать непрерывностью существования вещей, которую отрицает последовательное субъективно-идеалистическое истолкование факта нарушений восприятия той или другой из них даже одним и тем же органом чувств (в одном и том же отношении к этой вещи). Чтобы выйти из создавшегося тупика, он апеллирует к восприятиям вещей в возможности, т. е. к ситуации, в которой никто актуально в данный момент вещей не воспринимает, но мог бы их воспринять, если бы вошел в область их визуальной и т. п. досягаемости.

Но Беркли истолковывает «возможность восприятия» опять-таки идеалистически: в его интерпретации она тождественна актуальному представлению о такой возможности, т. е. неотрывна от духовного состояния субъекта, ее, эту возможность, себе представляющего. Данное духовное состояние тождественно воспоминанию о восприятии данной вещи в прошлом и воображению о восприятии ее же в будущем.

Таким образом, складывается взгляд на третий вид существования, кроме видов существования «быть воспринимаемым (percipi)» и «воспринимать (percipere)». Это — существование «в воображении (in imaginatio) возможного восприятия», но оно менее ярко, устойчиво и надежно, чем два предшествующих вида существования. Неудивительно, что Беркли сразу же преобразует его в иной, *четвертый* вид существования «бытия вещей и всего мира в боге». «Когда я думал о дереве, находящемся в уединенном месте, где не было никого, кто бы его видел, мне казалось, что это значит — представлять дерево, как оно существует, невоспринимаемое или немыслимое; но я не принял во внимание, что я сам представлял себе его все это время» (9, 45). Итак, существование в возможности восприятия неразрывно связано («координировано», как скажет спустя почти два столетия Р. Авенариус) с существованием осознающего эту возможность данного человеческого субъекта. Но если субъект не думает об этом дереве, забыл о нем, то неужели оно перестает существовать? На выручку приходит ссылка на другие человеческие души, которые в это время, предполагается, об этом дереве не забыли... Если, однако, о злосчастном дереве не думает никто из людей, то в качестве последне-

Библиотека "Руниверс"

го якоря спасения Беркли использует понятие бога, к которому он прямо и обращается: если данные вещи не воспринимаются никем из «сотворенных духов», то они существуют в уме «вечного Духа», т. е. бога (см.: 8, 64).

Священник Беркли возвратился в родную стихию. Он рассуждает о том, что бог не только сотворил души людей, но и обеспечил непрерывное существование вещей в своем сознании, а также выступает в роли гаранта единого мирового порядка. Существовать — для вещей означает, в конечном счете, «быть в боге (in deum esse)», т. е. быть в лоне его творящей активности, которая заложила в души людей перманентную предрасположенность к таким-то и таким-то восприятиям. Так Беркли сближается и с Н. Мальбраншем и с кембриджскими неоплатониками. В дневнике он высказывал несогласие с Мальбраншем, поскольку тот не ставил перед собой задачи восстановить «здравый смысл», допускал отвлеченные понятия и даже увлекался их исследованием и т. д. Теперь же Беркли значительно меняет свою позицию. Хотя различие между объективным и субъективным идеализмом до конца не исчезает, и Беркли не согласен с тезисом Мальбранша, что бог непрерывно творит из интеллегибельной протяженности материальный мир, однако это различие заметно уменьшается, когда британский идеалист начинает ссылаться на сознание «высшего» и всеобъемлющего объективного духа как на всеобъемлющую «арену» бытия.

Беркли тесно сомкнул свою философию с религией и от субъективного идеализма в эпистемологии повернул к объективому идеализму в онтологии и даже попытался использовать свой субъективный идеализм для доказательства бытия божьего: «...я, — пишет он, — непосредственно и неизбежно заключаю о бытии бога на том основании, что все чувственные вещи должны восприниматься им» (9, 60). Он приписывает богу особый *(пятый)* вид существования, заключающийся в высшем и всеобъемлющем бытии[1]. Итак, «выводя «идеи» из воздействия божества на ум человека, Беркли подходит таким образом к объективому идеализму: мир оказывается не моим

---

[1] А. Льюс в работе «Имматериализм Беркли» выделяет в трудах последнего даже восемь видов существования: актуальное и потенциальное, реальное и воображаемое, активное и пассивное, конечное и бесконечное, — которые образуют разные сочетания.

Библиотека "Руниверс"

представлением, а результатом одной верховной духовной причины...» (2, 18, 24).

Соотношение берклианства и христианской доктрины

Беркли не раз заявлял, что его философия не противоречит христианской религии и Библии. В дневнике он оставил такую запись: «Нет ничего в Священном писании, что могло бы быть истолковано против меня, но вероятно, есть много такого, что [говорит] в мою пользу» (93, 1, 35). Подвергнув некоторые места из Библии субъективно-идеалистической редакции, Беркли пишет еще более определенно: «Моя доктрина превосходно соответствует Сотворению [мира], подводя к тому, что прежде не существовало ни материи, ни звезд, ни солнца и т. д.» (93, 1, 41). Но и этим он не ограничивается и открыто рекламирует свою философию англиканской церкви.

Доводы его следующие: отрицание материального источника ощущений не только разрушает всякую атеистическую позицию, поскольку выбивает из-под нее материалистическую основу, но будто бы даже непосредственно доказывает существование бога: ведь если нет материи, то кроме высшего духа нет такого источника, из которого могли бы ощущения возникать. Иными словами, из крайнего феноменализма, по уверению Беркли, необходимо проистекает теизм. «Обычно люди верят, — пишет он, — что все вещи известны богу или познаются им, потому что они верят в бытие божье, — тогда как я, напротив, непосредственно и неизбежно заключаю о бытии бога на том основании, что все чувственные вещи должны восприниматься им» (9, 60). В четвертом диалоге «Алсифрона» и в письме Дж. Персивалю от 6 сентября 1710 г. Беркли утверждал, что бог, будучи творцом мира, определил порядок сотворения последнего, и этот порядок означает последовательность появления вещей сначала в восприятиях... ангелов, затем Адама и Евы и далее всех живших позднее людей. Таким образом бог непрерывно заново творит мир в ощущениях людей, как бы разговаривая с ними на языке этих ощущений, и «оптический язык равносилен постоянному творению».

Разумеется, «доказательство» бытия божьего у Беркли было не более как мыслительной иллюзией. Он совершенно бездоказательно ссылается на бога, чтобы с помощью понятия о нем вырваться из тех противоречий своей

Библиотека "Руниверс"

системы, в которые он сам же себя вверг. Не пришла в восторг от построений Беркли и англиканская церковь. Ее руководители были далеки от мысли рекомендовать своей пастве придерживаться субъективно-идеалистической философии. Они сочли ее неприемлемой также и для богословов по определенным догматическим, а заодно и религиозно-политическим соображениям.

Ведь если принять философию Беркли, то исчезает все телесное, а значит и источник «дьявольского искушения», греха и зла. И хотя Беркли ссылался на то, что причиной греховности является дурная воля человеческих душ, он не мог устранить того нежелательного вывода, что за источник зла должен быть признан сам бог, постоянно творящий для людей комбинации прельщающих их ощущений. Ведь душам людей, коль скоро они не обладают объективно-материальными телами, нет никакой нужды иметь в себе чувственные идеи, от которых так много беспокойств и соблазнов, и у них не было бы их, если бы эти идеи не «навязывал» им сам господь бог.

В разрез с церковной традицией шло и феноменалистское по своему характеру «доказательство» бытия бога, если даже отвлечься от его собственно логической несостоятельности. Прокламируемое Беркли объединение субъективно-идеалистической теории познания с объективно-идеалистической онтологией было очень шатким, по существу оно было совершенно непривычным и для богословов, воспитанных на традициях средневековой схоластики. И в наши дни неотомистский историк философии Ф. Коплестон характеризует это сочетание феноменализма и религиозной метафизики всего лишь как «гибрид» (78, 5, 208).

В поисках «здравого смысла»

Но этот «гибрид» Беркли попытался выдать за теоретическое воплощение естественного «здравого смысла». Он заявляет, что не отрицает «существования ни одной вещи, которую мы можем воспринять посредством ощущения или рефлексии» (8, 84) [1], и вносит лишь «уточнение»: им отрицается «только» существование телесной субстанции, а точнее говоря — «только» философский смысл *слова* «субстанция» (см.: 93, 1, 59 и 64). Позиции здравого взгляда на мир соответствует, будто бы, признание суще-

---

[1] Здесь под «рефлексией» философ имеет в виду познание душой своего существования именно как «души» в отличие от «идей».

Библиотека "Руниверс"

ствования лишь того, что ощущается; признавать же бытие вещей невоспринимаемых, будто бы, означает согласиться с нелепицей. Итак, налицо, как пишет Ленин, «намерение Беркли подделаться под реализм» (2, 18, 21), и он рассуждает о реальной действительности, о «вещах природы» и о «природе вещей» и т. д. (см.: 8, 84) [1].

Беркли разрешает своим читателям говорить в повседневной жизни о том, что вокруг нас существуют «вещи», и даже употреблять слово «материя», но это — поучает он — будет лишь снисходительная уступка «мнениям толпы», и нужно не забывать, что «материя» — это лишь слово, а «вещи» — это комбинации ощущений (см.: 9, 124). Резко обособляя теорию от практики и даже взаимопротивопоставляя их, он заставляет двигаться обыденный и теоретический языки в плоскостях двух совершенно различных видов существования — фиктивно-иллюзорного (воображение) и фактически-реального (ощущения). Беркли ни на йоту не отходит от своего тезиса о том, что весь так называемый внешний мир имманентен сознанию, а тем самым он решительно разрывает с подлинным здравым смыслом. Как указывал В. И. Ленин, точкой зрения здравого смысла является убеждение, диктуемое нам всей совокупностью общественной практики, что существует объективный, от нашей воли и сознания в конечном счете не зависимый, *материальный* мир, позиция же субъективного идеализма ложна и «трудно здоровому человеку взять ее всерьез...» (2, 18, 43).

Субъективный идеализм Беркли был сенсуалистическим и созерцательным. Ощущения являются в душе «одинаково пассивными состояниями» и даже «совершенно инертными» (9, 40, 86), в них «нет никакой силы или деятельности» (8, 78, ср. 106, 171). Утверждая столь безапелляционно и, с точки зрения характеристики его метода, совершенно метафизически, философ имел в виду, что активность человеческих душ, состоящая в *переживании* ими воспринимаемых ощущений, ничтожна по сравнению с «божьей активностью», а об идеях в рамках такой градации и говорить нечего — они полностью лишены активности. Было бы ошибкой допустить, что хотя бы это воззрение Беркли удается согласовать с жизненным опытом людей. Вспомним о том, что он развивал его

---

[1] Ср.: G. Berkeley, Notebook B, sect. 305, «согласно моим принципам существует реальность, есть вещи, есть rerum natura» (93, 1, 38).

Библиотека "Руниверс"

в то время, когда вся читающая английская публика восторгалась могучей творческой силой Ньютонова духа, который сбросил покрывало с тайн природы и возвел науку на небывалую до того высоту. Впрочем, Беркли вынужден признать активность человеческих душ хотя бы в том смысле, что они активно переживают свои идеи, выделяют их репрезентанты и т. п. «Душа человека пассивна, так же, как и активна» (11, 211).

Критерии истинности

Желание найти все же какой-то пункт соприкосновения со здравым смыслом заставило Беркли заняться вопросом о критерии истинности суждений людей, высказываемых ими о соответствии или несоответствии наших ощущений «реальному» положению дел.

На самом деле, каким образом можем мы отличать ощущения нами *реальных,* в житейском смысле слова, вещей от чувственных иллюзий, сновидений и т. п.? Ответ на этот естественный вопрос оказался камнем преткновения для британского идеалиста, и он долго блуждал между пятью, а по крайней мере тремя, различными вариантами критерия истинности.

Первый из этих критериев был указан им в яркости (соответственно: тусклости) чувственных восприятий. Однако этот критерий легко опровергается, если учесть, что и бредовые состояния бывают довольно яркими и впечатляющими. Свою ненадежность этот критерий обнаружил уже тогда, когда Беркли попробовал сослаться на него как на обоснование факта непрерывности существования вещей внешнего мира.

В качестве второго критерия истинности была затем выдвинута одновременность приблизительно одинаковых восприятий у нескольких «конечных» (т. е. человеческих) духов[1]. В качестве примера Беркли приводит евангельский миф о пире в Кане Галилейской, на котором вода была претворена в вино, ибо все присутствующие увидели изменение ее цвета и вкуса, а затем захмелели. Этот критерий также не годится, и Ленин указывал, что апелляция к коллективному восприятию в вопросах познания ложна. Она приводит, как правило, к тому, что невежест-

---

[1] «Отсюда видно,— подчеркивает Ленин,— что субъективный идеализм Беркли нельзя понимать таким образом, будто он игнорирует различие между единоличным и коллективным восприятием» (2, 18, 24).

Библиотека "Руниверс"

венное большинство всегда будет брать верх над открывателями новых истин и отвергать таковые, подобно тому как это произошло в свое время с фактом открытия вращения Земли. Рассел заметил по поводу установления истин через «голосование», что в таком случае пришлось бы признать перманентную правоту представлений мух о вещах, потому что мух на Земле во много раз больше, чем людей. В тех же случаях, когда у людей восприятия оказываются различными, что сам Беркли подчеркивал в «Опыте новой теории зрения», выяснить, кто прав, если следовать критерию коллективности восприятий, совершенно невозможно.

Третий критерий истинности, к помощи которого попытался обратиться Беркли, состоял в преимущественной согласованности различных ощущений друг с другом. Но и этот критерий бессилен, потому что взаимосогласованность ощущений и вообще различных состояний сознания (представлений, мыслей и т. д.), может быть, бывала и не раз, но была совершенно неверной по содержанию, а также и искусственной по форме. Было время, когда теория Птолемея находилась во внутренней «согласованности» с картиной мира древнего человека, в центре которой (картины) находилась «неподвижная» Земля. Ленин напоминает о том, что религиозная картина действительности может быть весьма внутренне «согласованной»: так, «католицизм «социально организован, гармонизован, согласован» вековым его развитием...» (2, 18, 126).

Несостоятельность этого критерия истинности чувствовал, видимо, и сам Беркли, и он выдвинул еще один критерий, четвертый по счету. Этот критерий представляет собой некоторое усовершенствование предыдущего и рекомендует предпочесть как истинную ту внутренне согласованную систему знаний, которая более проста, более обозрима и легка для усвоения. Так складывался будущий принцип «экономии мышления» и «экономии действия», который в субъективистской его трактовке был провозглашен позитивистами в конце XIX в. При этом Беркли ссылается на то, что людям будет проще и экономнее заниматься познанием, если они откажутся от поисков бытия вещей за пределами ощущений и перестанут «удваивать» мир, да и богу такое «удвоение» для создания действительности никогда не требовалось. По сути дела Беркли пренебрег фундаментальной зако-

Библиотека "Руниверс"

номерностью развития научного познания, состоящей в том, что приращение знаний происходит через их усложнение. Впрочем, критерий наиболее простой согласованности ощущений (знаний) требует наличия еще одного критерия — простоты, а он у Беркли отсутствует, да и вообще в рамках его философского субъективизма невозможен. Что «просто» для одного субъекта, может оказаться сложным для другого. В философии нет ничего проще солипсизма, но тот, кто станет на эту позицию, запутается в сложной сетке нелепостей и безвыходных противоречий. Окружающий нас мир «прост» в том смысле, что он един, и это находит свое отражение и в теоретическом познании, но он не прост, поскольку для того же познания бесконечно сложен и неисчерпаем.

В. И. Ленин по поводу этой проблемы писал: «...принцип экономии мышления, если его действительно положить *«в основу* теории познания», не может вести *ни к чему* иному, кроме субъективного идеализма. «Экономнее» всего «мыслить», что существую только я и мои ощущения,— это неоспоримо, раз мы вносим в *гносеологию* столь нелепое понятие.

«Экономнее» ли «мыслить» атом неделимым или состоящим из положительных и отрицательных электронов? «Экономнее» ли мыслить русскую буржуазную революцию проводимой либералами или проводимой против либералов? Достаточно поставить вопрос, чтобы видеть нелепость, субъективизм применения *здесь* категории «экономии мышления». Мышление человека тогда «экономно», когда оно *правильно* отражает объективную истину, и критерием этой правильности служит практика, эксперимент, индустрия» (2, 18, 175—176).

Пятым критерием истинности знаний у Беркли можно считать его ссылки на «самое истинное», главное и определяющее восприятие, которое присуще сознанию бога. Таким образом, истину он видит только в тех наших представлениях, которые соответствуют представлениям, имеющимся у божественного существа. Но каким образом проверить наличие искомого соответствия? Нашему субъективному идеалисту не осталось ничего иного, кроме как уповать на непререкаемую мудрость божественного откровения, выраженного в «священном писании». Но на этих упованиях в философии далеко уехать невозможно, и Беркли остается у разбитого корыта: его теория истины лишена критерия истинности.

Библиотека "Руниверс"

Беркли и математика

Еще когда речь шла о взаимосогласованности знаний, а тем более о «простоте» этой взаимосогласованности, у Беркли намечались те решения, которые впоследствии были развиты позитивистами. В наибольшей степени предвосхищение будущих позитивистских построений обнаружим мы в его воззрениях на естествознание, претерпевших на протяжении его творчества некоторое изменение.

В «Трактате о началах человеческого знания» Беркли истолковал математику, а в особенности геометрию, по принципу отождествления объектов научного исследования с комбинациями ощущений, т. е. с чувственными восприятиями людей. Объекты, с которыми имеет дело геометрия, — это зрительно воспринимаемые образы, а потому геометрия (и вообще математика) должна быть не абстрактной, а чувственной наукой на манер экспериментальной геометрической оптики. По сути дела Беркли предлагал возвратить геометрию, а вслед за ней и другие ветви математической науки, на давно пройденный ею этап индуктивной и приблизительной науки, вроде эмпирического землемерия у древних египтян.

Отсюда вытекал ряд серьезных следствий. Если бы предложение Беркли было принято, пришлось бы отказаться от многих достижений математической мысли, и даже геометрия Эвклида была бы разрушена без адекватной замены ее какой-либо другой точной геометрической теорией. Элементами геометрии пришлось бы считать не точки, линии и т. д., но чувственно воспринимаемые пятнышки (минимальные ощущения — minima sensibilia) [1], полосы и т. п. В каждом геометрическом отрезке линии требовалось бы признать конечное (какое именно?) число входящих в него точек-пятнышек, потому что каждое из последних обладает какой-то определенной протяженностью [2], а те отрезки, число точек в кото-

---

[1] Термин «minimum sensibile» был налицо уже в «Опыте новой теории зрения» (§ 80 и след.) и под ним имелся в виду «минимальный» результат восприятия контрастных сочетаний различных окрасок.

[2] Эту же мысль философ изложил в одном из писем, адресованных в 1707—1709 гг. Самуэлю Молинэ — сыну (1689—1728). Беркли считал за постоянную величину «минимальности» ощущений предел остроты зрения нормального и невооруженного никакими приборами человеческого глаза. Поэтому он утверждал, что «нет такой вещи, как десятитысячная часть дюйма...» (8, 160).

Библиотека "Руниверс"

рых нечетно, не могут быть разделены точно пополам, так чтобы их точки относились либо к одной, либо к другой половине разделенного отрезка. Поскольку признается, что точки обладают площадью, то можно допустить построение треугольника всего лишь из трех примыкающих точек. С этим Беркли согласился.

Могут сказать, что Беркли предвосхитил дискретную математику, удачные опыты построения которой принес с собой XX век (например, конструирование плоскости из 4-х точек немецким математиком Гильбертом, логическое построение «соседних» точек японским логиком Шираиши), или хотя бы повторил предположения древнегреческих математиков-атомистов. Но на деле перед нами лишь внешнее совпадение отдельных тезисов: либо названные построения и предположения носят специальный конструктивный характер, либо они были попыткой приложения материалистической гипотезы об атомарном строении тел к геометрии объективного пространства. Беркли же, как мы знаем, исходил из противоположных, а именно субъективно-идеалистических взглядов на материю, телесность и пространство. Различие налицо не только в мотивах, но и в общих результатах.

Абсолютизация чувственного предысточника математических знаний была использована Беркли не только для разрушения геометрии как аксиоматически строгой дисциплины, но и для нападок на дифференциальное исчисление (учение Ньютона о «флюксиях»). Используемая Беркли в период написания им «Трактата о началах человеческого знания» и несколько позднее аргументация сводится в основном к следующим двум доводам. Во-первых, коль скоро не может существовать ничего, что было бы меньше наименьшего ощущаемого («минимальных ощущений»), то, следовательно, дифференциалов быть не может, а обозначающие их символы суть всего лишь «призраки исчезнувших количеств» (93, 4, 89). Во-вторых, поскольку должны существовать соседние точки, то бесконечного процесса деления отрезка на все более уменьшающиеся Δx быть не может (см.: 93, 4).

Приложение математики к естествознанию

Несколько по-иному рассматривает математические науки Беркли в трактате «О движении...» (1721). Он истолковывает здесь логику и математику как вспомогательное средство упорядочения ощущений. Если прежде в отношении применения математики в ес-

Библиотека "Руниверс"

тествознании он был настроен довольно скептически, то теперь он проводит различие между эмпирической физикой и теоретической механикой. Последняя очень широко использует математические, а также собственно физические абстракции «сила», «гравитация» и т. п. в интересах построения такого научного аппарата, который обеспечивает предсказания будущих процессов. «...Все силы, приписываемые телам, суть математические гипотезы, так же как и силы притяжения на планетах и на Солнце. Впрочем, математические объекты по самой своей природе не имеют неизменной сущности: они зависят от понятий того, кто определяет. Вот почему одна и та же вещь может быть объяснена различными способами» (13, № 4, 91). Таким образом, теоретическая механика — это, по Беркли, наука конвенциональная. Но что ее такой делает, коль скоро ощущения вовсе не конвенциональны и они даны нам в качестве непреложного факта? Совершенно условный, конвенциональный характер механике придается теми способами математической и логической обработки комбинаций ощущений, которыми последние преобразуются в науку. Строго говоря, Беркли имеет здесь в виду *способы применения* математики и логики к указанной обработке, т. е. то, что в наши дни называют соединением метода и логики научного исследования. Но Беркли не проводит никакого различия между логикой науки и математикой, да оно в его время и вообще никем определенно не проводилось. Поэтому он придает конвенциональный характер не логике науки, а математике, видя в ней совокупность совершенно условных исчислений.

Репрезентативные обобщения не выводят механику за тот уровень, который достигнут ею на основе картезианских представлений: «сил вообще» не бывает, а мы лишь регистрируем нажимы, толчки, удары и тому подобные чувственно наблюдаемые процессы (см.: 13, № 3, 102). Теперь Беркли видит, что репрезентативными обобщениями наука его времени пробавляться не может, и он обращается к рассмотрению более отвлеченных операций, возвышающих теоретика над плоским сенсуализмом. Но в трактате «О движении» необходимость таких абстрактных операций выражена в нечеткой и компромиссной форме: надо «рассматривать движение как нечто чувственное *или хотя бы вообразимое*» (13, № 4, 91. Курсив мой. — *И. Н.*).

Библиотека "Руниверс"

Как бы то ни было, изменение во взглядах Беркли налицо. Если прежде он даже арифметику в ее абстрактно-теоретическом виде считал «пустой» наукой, то теперь он всю математику трактует как совокупность условных знаковых построений, которые полезны для теоретических выкладок, завершающихся чувственным результатом. Отвлеченный математический аппарат, применяемый в физике, позволяет «устанавливать не производящие причины, а только правила соударений и притяжений, одним словом устанавливать законы движения; а из установленных уже положений должно выводить частные явления, а не определять производящую причину» (13, № 4, 86). Формальнологическая дедукция из абстрактных понятий и математических соотношений позволяет получить практически полезные результаты.

Новое истолкование математики было обратной стороной критики, развитой в отношении ее Беркли. Это истолкование вполне можно охарактеризовать как частичное предвосхищение неопозитивистского понимания «формальных» дисциплин. Моменты этого истолкования мы найдем в «Аналитике» (1734), «Защите свободомыслия в математике» (1735) и некоторых других поздних набросках Беркли. В сочинении «О движении» оно выступает уже достаточно заметно[1]. В нем Беркли, кроме чувственно-воззрительных точек, допускает и существование точек абстрактных и не возражает против бесконечной делимости отрезков. Между прочим, в «Теории зрения... защищенной и объясненной» (1733) появляется курьезное гносеологическое обоснование всех подобных допущений: острое умственное «зрение» бога позволяет ему «видеть» не только «минимальные ощущения», но и математические точки... Люди их видеть не могут, а потому точки для них не существуют, но в воображении теоретиков они вновь обретают бытие, правда, совершенно фиктивное, как и вся построенная на них абстрактная геометрия Эвклида. Но почему же все эти фикции оказываются столь плодотворными в науке? В ответ Беркли ссылается лишь на взаимную «компенсацию» фикций (93, 4, 78 и 85).

В работе «О движении» намечается различение между чувственно-эмпирическими и абстрактно-теоретиче-

[1] Впрочем, еще в «Трактате о началах человеческого знания» встречалась мысль о том, что для удобства расчетов целесообразно бывает пользоваться математическими фикциями (см.: 8, 161).

Библиотека "Руниверс"

скими моделями пространства, которое мы находим у Лейбница, а затем у Рассела. Это различие вытекает из признания британским идеалистом двух геометрий,— чувственной и абстрактной — и не лишено рационального смысла. Ведь и мы, материалисты, проводим различие между физическим и собственно геометрическими пространствами, из которых вторые есть своеобразные идеализированные отражения первого в разных условиях протекания материальных процессов. Ошибка Беркли заключалась не в том, что он пришел к мысли о «двух» пространствах, а в том, что объявил второе фиктивным, чем сделал совершенно необъяснимым факт плодотворности введения его в науку.

А эту плодотворность (в его терминологии — полезность) он сам же поясняет на примерах. «Кривую,— пишет он,— можно рассматривать как состоящую из бесконечного числа прямых линий, даже если в действительности она и не состоит из них,— и эта гипотеза оказывается полезной геометрам; точно так же и круговое движение можно рассматривать как производное от бесконечного числа прямолинейных направлений [движения], и такое предположение (supposition) будет полезным в механической философии» (13, № 4, 90). Полезным придется признать и дифференциальное исчисление, так как оно помогает решать такие задачи, которые до его открытия решать вообще было невозможно, но с этим фактом Беркли уже никак не хочет примириться.

Он не прекратил своей борьбы против учения Ньютона о «флюксиях», но лишь перенес центр тяжести ее на вопросы методологического истолкования этого учения. Если прежде он просто-напросто отвергал дифференциалы (их «не видно», значит их нет), то теперь он, скрепя сердце, относит их в общую рубрику «фикций», что, может быть, не исключает их полезности, но нападки на Ньютона продолжает. Изменился все же характер его аргументов: он апеллирует уже не к чувственной очевидности или неочевидности, но к наличию у великого ученого логических противоречий, рассматривая «геометрического аналитика как логика» (93, 4, 75) и рьяно выискивая неточности и несообразности в исходных понятиях анализа. Надо сказать, что в условиях XVIII в. еще не пришло время разобраться в этих исходных понятиях до конца, и в определенной мере прав

Библиотека "Руниверс"

Лейбниц, который считал, что пока к ним нельзя подходить с «чрезмерной скрупулезностью». И не прав был Беркли, советуя не пользоваться дифференциальным исчислением, поскольку его логические основы не ясны, сомнительны и шатки. Конечно, хорошо было то, что на данные неясности он обратил внимание ученых современников. Однако неясности эти они видели и сами. Путь же к их устранению был найден только в XIX веке; философски он был обоснован К. Марксом в его «Математических рукописях».

Беркли и механика Ньютона

В трактате «О движении» Беркли уделил много внимания специально критике механики Ньютона и его учения о всеобщем тяготении (ср. 93, 5, sect. 234, 249).

Все основные понятия механики Ньютона берутся субъективным идеалистом под обстрел. Инерция не представляет собой какого-то действия, это всего лишь «постоянство существования». Действие и противодействие — не более как гипотеза, добавленная к математическому описанию. Математической гипотезой называет Беркли и тяготение (см.: 13, № 3, 103; № 4, 85). Он соглашается здесь с Лейбницем, отрицавшим объективность процессов гравитации. Все эти термины он приравнивает к пустым схоластическим словечкам, как-то «импетус», «физический инстинкт», «естественный аппетит», «скрытые качества», «энтелехия» и т. д.,— всем им, по мнению Беркли, не место в науке. Великие теоретические достижения XVII—XVIII вв. — для него почти такие же словесные построения, какие в избытке оставило после себя средневековье.

Но аргументы, которыми Беркли расправляется с ньютонианской механикой, далеко не лишены интереса. Он метко указывает на логический круг в определении массы и материи (см.: 11, 204). Он утверждает, что абсолютного движения не существует, поскольку оно всегда относительно. Эту относительность он толкует, однако, вполне в духе отождествления существования с чувственным восприятием: движения Земли, например, нет, поскольку мы, жители этой планеты, его не ощущаем, но для наблюдателей, находящихся на других планетах, обращение Земли вокруг Солнца есть реальное движение, ибо они могут его наблюдать. Таким образом, относительность движения понимается только как зависимость от наблюдающего субъекта (см.: 13, § 64).

Библиотека "Руниверс"

Что касается абсолютного пространства, то Беркли его также отрицает на том основании, что оно не воспринимается органами чувств и потому есть «простое ничто» (13, § 53—54). Аналогичен взгляд Беркли на понятие времени. Но как и в случае движения, так и применительно к пространству и времени нападки Беркли на *абсолютность* тех прообразов, которые предполагаются у этих понятий, имели своим подтекстом его стремление опровергнуть *объективность* содержания этих трех категорий. Заодно с водой он выплескивает из ванны и ребенка, развивая свои утверждения об относительности названных категорий не с позиций признания зависимости пространства, времени и движения от материи, а с позиций идеалистического утверждения зависимости их от субъекта. Пространство, например, по Беркли, не есть атрибут материи, так как она не существует, не есть оно и атрибут духа, так как он не протяжен Здесь возникает поверхностное сходство взглядов Беркли и Лейбница, поскольку последний также считал все физические измерения и процессы *явлениями* (но в отличие от Беркли, «хорошо обоснованными», объективными по происхождению), и очень глубокое сходство воззрений Беркли и Маха, потому что последний также смешивал абсолютность и объективность, ошибочно отождествлял их (как и Беркли, он превращал сами явления в «сущности»). У ряда истолкователей специальной и общей теории относительности Эйнштейна, зараженных позитивистским духом, мы встретим такую же принципиальную ошибку.

Проблема причинности

А как быть с понятием физической причины? Беркли решительно отрицает тезис о тяготении как всеобщей причине разнообразных физических процессов. «Тяготение» не может быть причиной, так что это всего лишь условный символ, обозначающий, по Беркли, определенный порядок ощущений, который замечен нами. К тому же он вообще отрицает наличие в природе чего-либо реально общего. «И подобно тому, как притяжение есть только математическая гипотеза, а не физическое качество, так и в отношении действия и противодействия можно утверждать то же самое и на том же основании» (13, № 4, 85). Никаких физических причин не существует, налицо не причины, а только ощущаемые нами *следствия*. Подлинный мир есть мир духов, а потому мо-

Библиотека "Руниверс"

гут существовать причины только духовные. Реставрируя наивные античные представления, Беркли отождествляет движение с процессом жизни, а последний — с деятельностью духа (см.: 13, № 4, 86). Эту деятельность он усматривает в том, что бог создает души людей и в определенном порядке внедряет в них идеи, будучи причиной и тех и других (см. схему № 5).

Схема № 5. Структура причинных связей по Беркли:

1 — бог, т. е. верховная духовная причина бытия душ; 2 и 3 — человеческие души, способные по своей воле согрешить и влияющие друг на друга через посредство идей; 4 и 5 — комбинации идей, т. е. ощущений, внедряемые богом в души людей

Каузальная концепция Беркли, изображенная на схеме, включает в себя утверждение, что ученые-физики и люди, не задумывающиеся над метафизической стороной дела, находятся во власти иллюзии и полагают, что одни «вещи» суть причины других. Иными словами, «4» (см. схему) понимают как причину для «5» или, возможно, наоборот, причем то или иное конкретное решение вопроса о причинно-следственной связи зависит здесь от наблюдений насчет порядка ощущений, т. е. устойчивой последовательности времени появления их друг за другом. Происходит как бы иллюзорное «замыкание напрямую» действительных «окольных» связей. И хотя в дальнейшем Д. Юм и позитивисты построили иную, чем Беркли, концепцию критики причинности, они непосредственно продолжали его рассуждения о том, что физическое причинение это лишь умственное допущение, гипотеза, если не прямое заблуждение, fata morgana, самообман.

Библиотека "Руниверс"

Что такое законы природы? — вопрошает Беркли. Это порядок,— отвечает он,— в котором бог порождает в нас ощущения, своего рода вариант предустановленной гармонии Лейбница. Но в принципе бог мог бы этот порядок и нарушить, вызывая «чудеса» (точка зрения, к которой Лейбниц не питал никакой симпатии). Остается надеяться на постоянство божьей воли и отсутствие у бога склонности к «капризам». Поэтому знание указанного порядка, получаемое в различных естественных науках, только предположительно, не более того. Введение в науку различных обобщающих теорий как гипотез о действующих материальных силах имеет целью обеспечить предсказание будущих ощущений субъекта, которое только вероятно, не более того. Как это близко к неопозитивистскому учению об условных теоретических конструкциях и о смысле научных предвидений! [1]

В рассуждениях Беркли на тему причинности вырисовывается, таким образом, тезис о наличии *двух различных рядов* причинных объяснений — одно из них «истинное», которое сводит все причины к «божественной», а другое — удобное, связанное «с великой пользой для наук» (13, № 4, 92), которое подчиняет все процессы и явления каузальным законам физики. При оценке второго ряда причинных объяснений Беркли сохраняет свое требование простоты во взаимосогласованности явлений, но теперь уже не в функции критерия истинности, а в роли мерила степени удобства и полезности. Между двумя каузальными рядами, — истинным и фиктивно-«полезным»,— Беркли в четвертом диалоге «Алсифрона» устанавливает связь: два ряда опосредствуются повседневным чувственным опытом, т. е. совокупностью «знаков божественного зримого языка», с помощью которого бог дает людям знать о конкретных результатах действия своей воли.

Причинность как символизация

Что же такое природа по существу? Это совокупность комбинаций (комплексов) ощущений, не находящихся ни в каких действительных взаимодействиях. Тело «не является принципом движения» (13, № 4, 84), ибо одна

---

[1] См. критику этого учения в: (51, 142—148).

Библиотека “Руниверс”

группа ощущений не может приводить в движение другую их группу. Активностью обладают только духи, и «кроме воли, нет никаких активных сил...» (93, 1, 19). В отличие от Лейбница, Беркли концентрирует всю активность вселенной только в ее «божественной» причине: «причина существования тел является также причиной их движения и покоя» (13, № 4, 86). Кроме того, группам ощущений и «негде» двигаться: ведь Беркли отрицает объективность пространства.

Конкретно пресловутую «непрерывную активность бога» Беркли мыслит себе так. Сначала бог вызывает в некоторой душе («2» на схеме) восприятие, например, шара. Затем эта душа получает от бога восприятие толчка, воздействующего будто бы на шар. Затем в душе возникает восприятие перемещения шара, в итоге чего шар созерцается уже в ином, чем прежде месте. Может быть так, что какая-то другая душа («3») ощущает после этого толчок, в результате чего оба субъекта приходят к выводу, что шар под воздействием внешнего физического толчка пришел в движение и коснулся второго из этих двух наблюдателей, но в действительности никаких объективных процессов не происходило. Подобное истолкование физических явлений более похоже не на предустановленную гармонию Г. Лейбница, признававшего активность во всей физической природе, а на окказионализм Н. Мальбранша, утверждавшего, что всякий единичный физический процесс непосредственно совершается по воле бога, так что природа есть как бы труп в его руках. Иллюзорный труп,— добавил бы Беркли, поскольку он отрицал объективное существование природы вообще.

Учение о двух рядах причинно-следственных связей, из которых второй оказывается мнимым, основывалось у Беркли, в частности, на его номиналистических представлениях, которыми пронизан весь его трактат «О движении». Но уже при написании этого сочинения он видел, что в истолковании науки одной ее только крайне номиналистической трактовкой, соединенной с репрезентативной теорией абстракций, обойтись нельзя. Необходим теоретический язык символов, обладающих *общими* значениями, которые наслаивались бы на знаки, обладающие значением индивидуально частным. Это были бы своего рода «знаки знаков», если использовать термин Т. Гоббса.

Библиотека "Руниверс"

В качестве одного из таких общих «символов» Беркли указывает на слово «причинность», которое, по его мнению, есть символ связи между чувственными знаками, т. е. идеями. Еще в «Трактате...» он высказал мысль, что отношение между причиной и следствием есть отношение между знаком и обозначаемой вещью. В качестве знака может выступать и та совокупность ощущений, которую называем причиной, и та, которая считается следствием. «Видимый мною огонь есть не причина боли, испытываемой мною при приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее значок. Равным образом, шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их значок» (8, 109).

Ряды таких знаковых интерпретаций, в которых следствие есть десигнат «причины» или же, наоборот, причина есть десигнат «следствия», обозначаются совокупным для них символом «причинно-следственная связь вообще», носящим общий характер.

Соответственно употребляется общий символ «пустое пространство» для обозначения рядов восприятий движения тела, не встречающего себе сопротивления.

Итак, отход от номиналистического репрезентативизма налицо, но это не есть отход от номинализма вообще, поскольку, делая шаг в сторону локковой теории обобщений, Беркли лишь переходит от одностороннего сенсуалистического номинализма к номинализму комбинационному, согласно которому общее есть обозначение сходств между индивидуальными предметами. Нет здесь и какого-либо отказа от субъективно-идеалистического феноменализма. Двадцать три года спустя после трактата «О движении» клойнский епископ в сочинении «Сейрис», где он исследовал, между прочим, последствия употребления дегтярной настойки как лечебного средства, писал, что нет никаких событий вне человеческой души (см.: 93, 5, 119) и о «телесных причинах» можно говорить только иносказательно: «Если... мы говорим о телесных агентах или телесных причинах, то это надо понимать в особом, подчиненном и не буквальном (in a different, subordinate and improper) смысле» (93, 5, 83).

Остается спросить престарелого философа, к чему же, в таком случае, его упования на целебное воздействие дегтя?

Библиотека "Руниверс"

Расширение прав разума

Сближение Беркли с комбинационным номинализмом означало, **как бы** то ни было, признание бо́льших, чем он допускал прежде, прав разума в познавательной деятельности. «Человеческий ум обладает способностью расширять и распространять свое познание» (13, № 4, 86). Если в юношеские годы Беркли оставлял ему только область богословия и философской критики, то теперь, при самом строгом разграничении сфер теологии и теоретического естествознания, он «позволяет» ему приобщиться и к научным исследованиям.

Итак, «рациональное естествознание» возможно, и оно может пользоваться абстрактными понятиями, значение которых сам же Беркли в своих ранних сочинениях усердно подрывал. Таким образом, философ допускает уже *два вида* рационального познания, теологическое и естественнонаучное. Об этих двух видах выше шла речь в другой связи, как об «истинном» и «полезном» способах познания, и они различаются друг от друга по своему объекту, по характеру получаемых результатов и по применяемым в них приемам абстрагирования и обобщения. Второй из этих видов познания необходим для нашей практической жизни, «*мы должны* исследовать причины и состав явлений, исходя из принципов механики» (13, № 4, 91. Курсив мой.— *И. Н.*). Данные исследования не затрагивают метафизических «истин», и поскольку критерием при оценке их результатов являются только практическое удобство и выгода их применения, то в естествознании при выборе объяснительных гипотез не следует быть очень строгим: теоретические объекты «зависят от понятий того, кто определяет. Вот почему одна и та же вещь может быть объяснена различными способами» (13, № 4, 91). Опять бросается в глаза, насколько «не устарел» в наше время Беркли! Ведь можно подумать, что приведенная только что цитата принадлежит не его перу, а перу Шлика, одного из основателей неопозитивизма «Венского кружка».

«Сейрис»

Тенденция к увеличению удельного веса рационального момента в познавательном процессе наиболее полно проявилась у Беркли в его сочинении «Сейрис» [т. е. «Цепь»] (1744). Иногда считают, что в этом произведении он перешел будто бы на позиции платоновского идеализма (см.: 37, 2, 262). Но это не верно: клойнскому епископу не требовалось

Библиотека "Руниверс"

«переходить» к платонизму, потому что зародыш этой позиции уже имелся в его учении и его оставалось только развить (93, 5, 120 и др.).

Сочинение «Сейрис», в котором Беркли писал о лекарственных достоинствах дегтя, сообщенных ему индейцами прибрежных островов Северной Америки, в философском отношении было тесно связано с его ранними произведениями. Основной принцип берклианства «существовать [для вещей] — значит быть воспринимаемыми» сохраняется и здесь, получая прямое подтверждение в соответствующих формулировках (см.: 93, 5, 135). Но есть и новшества, главное из которых заключается в том, что Беркли теперь отказывается от одностороннего сенсуализма. Он пишет, что «...интеллект и разум — единственные подлинные руководители на пути к истине» (93, 5, 124).

В юношеском «Дневнике» Беркли употреблял термины «интеллект», «мысли (thoughts)» как иное название для чувственных переживаний (93, 1, sect. 286 и 293). В «Сейрисе» речь идет уже об интеллекте как таковом, однако под *подлинным* интеллектом имеется в виду не человеческий, а божественный, как некая высшая и всеобъемлющая форма созерцания, к которой мышление людей приближается лишь отдаленно, но все же более успешно, чем человеческие ощущения. На основании этих соображений Беркли в «Сейрисе» характеризует чувственное познание уже как низменный, слабый способ движения к истине (93, 5 sect. 289, 301, 302).

Поэтому претерпевает изменение и тезис «существовать [для вещей] значит быть [чувственно] воспринимаемыми». Фундаментальное существование вещей возможно, с точки зрения Беркли, только в уме бога, а следовательно, не в чувственном восприятии, а в «божественном мышлении». Столь, казалось, стройная схема видов существования в философии Беркли превращается в путаную мешанину.

Итак, идеи, т. е. ощущения людей, суть, по Беркли, продукты мыслей бога, как бы их отражения. Сенсуалистический субъективный идеализм Беркли оказывается как бы стороной платонизма в той его версии, которая близка к учению Августина. Этот «отец церкви» IV—V вв. утверждал, что «вечные идеи» Платона суть мысли в уме бога о вещах перед актом творения мира, в котором эти вещи будут существовать. «Итак, мы *видим* творения

Библиотека "Руниверс"

Твои, Господи,— писал Августин,— потому, что они *существуют;* но они *существуют* потому, что Ты *видишь* их: иначе они и мы сами не существовали бы» (68, 472).

В итоге сенсуализм раннего Беркли перерастает в рационализм Беркли позднего, но, как и в учении о математических конструкциях-гипотезах, сам этот рационализм в свою очередь *погружен* в эмоционально-чувственный феноменализм, уходит в него всеми своими корнями. Этот «рационализм» крайне обманчив: пресловутое «божественное» есть не более как облагороженная философскими рассуждениями мистика.

Учение о мире вещей в «Сейрисе» включает в обычную для берклианства субъективно-идеалистическую картину мира элементы чужеродных ему натурфилософских концепций,— философ уже оставил надежды создать свою последовательную «систему природы». Мы встретим здесь некоторые положения кембриджских платоников, ссылки на пифагорейцев и т. д. Область «зримых феноменов», соответствующая материальному миру Платона, оказывается существующей в «чистом элементарном огне [свете?]» (93, 5, 85), а пифагорейцы будто бы имели «правильное понятие» (?) об отличии первичных качеств от вторичных... (см.: 93, 5, 125). Подобные факты, а их немало, свидетельствуют о явном упадке теоретического мышления престарелого клойнского епископа.

Этическое учение

Беркли мечтал о создании этики как особой прикладной математики моральных понятий, но осуществить свою мечту он так и не смог. В работе «Покорное послушание» можно видеть набросок берклианской этики, но очень схематичный. Добродетель состоит в следовании людей божьей воле, а грех заключается в отклонении человеческой воли от заветов бога. Последнее он подчеркивает в письме С. Джонсону от 25 ноября 1729 г. Главный мотив этики Беркли заключается в отождествлении им атеизма и аморализма. В сочинении «Алсифрон», написанном во время Род-Айлендского «сидения», Беркли поносит свободомыслие Шафтсбери (под именем Алсифрона именно он выведен в этих диалогах) и откровенное суждение о современности Мандевиля (он назван здесь Лисиклом). Критон, говорящий в этих диалогах от имени автора, очень огрубляет взгляды своих противников, имея целью доказать полную безнравственность и «эгоистичность» последних. После этого

Библиотека "Руниверс"

уже не будет удивительным, что в «Максимах о патриотизме» (1750) мы встретим заявление Беркли, что все атеисты и материалисты по своей природе... антипатриоты (см.: 93, 6, 253).

Если попытаться выделить что-либо конкретное в позитивной этической концепции Беркли, то собрать удастся немного. В «Дневнике» встретим тезис: «Чувственное удовольствие есть Summum Bonum. Это великий принцип морали» (93, 1, 93). Перед нами, конечно, не признание правоты гедонизма, невозможное для богобоязненного филистера, но абстрактная формулировка тезиса о чувственно-конкретном характере всякого блага, что соответствует субъективно-идеалистической теории познания. Но соответствует ли это учению церкви? Беркли хочет сказать, что благо заключается не в мыслях о нем и не в ожидании его, а в радостном его переживании, но тем самым он невольно затрагивает больной нерв всей ханжеской религиозной морали,— она воюет против эгоизма, но сама проникнута насквозь эгоистическим желанием вечного личного счастья, думает о нем и желает его. К крайнему эгоизму ведет, в конечном счете, и сенсуалистическая теория познания субъективного идеализма Беркли.

Не представляют ныне интереса рассуждения философствующего епископа о том, что благо состоит в осознании душой ее движения к спасению, одно из средств которого заключается в любви к ближним, что все люди совершенствуются, стремясь к богу как высшему благу, и что весь мир, т. е. совокупность человеческих душ, оказывается в конечном счете безупречным художественным произведением высшей силы, в котором само зло «служит нашему же благу...». Любопытны, однако, те выводы, которые делает Беркли из последнего тезиса в плане эстетической теории.

Ему требовалось как-то «реабилитировать» безобразие, поскольку оно, подобно злу в этике, проистекает (ввиду отрицания материи) непосредственно от самого бога. Эту задачу Беркли выполняет так: безобразие, как и зло, необходимо как своего рода штрих, оттеняющий красоту мира, и мир не был бы прекрасен, если бы не состоял из контрастов, образующих во всех своих сочетаниях целостную гармонию. Значит, строго говоря, безобразие является лишь теневой стороной прекрасного и не есть безобразие. Эти мысли не очень оригинальны,

Библиотека "Руниверс"

они имелись у Плотина и Августина, знаком с ними был философ и через творчество Лейбница и Шафтсбери. Дедуцируясь из этического построения Беркли, они вновь рефлектируют в него, усиливая оправдание им тех «некрасивых» поступков, сделок с совестью и т. д., которые могут совершать верующие, что, впрочем, не помешало Беркли с прежней ненавистью нападать на атеистов и обвинять их в злонамеренной безнравственности.

Общие итоги

Пора подвести итоги. Джордж Беркли был противником науки, но неверно было бы отрицать его вклад в развитие философии. Но как это могло быть? В чем же этот вклад состоял? Беркли очень четко и остро поставил вопрос об объективности содержания ощущений и об объективности причинности, подготовив тем самым проблематику теории познания Д. Юма и Д. С. Милля. Беркли в своей критике математики поставил и по сей день волнующую теоретиков проблему: как протяженный континуум может состоять из непротяженных элементов? Внутренние тенденции системы Беркли убедительно продемонстрировали, что метафизически последовательный крайний сенсуализм в гносеологии ведет к субъективному идеализму, а последний перед лицом солипсистской опасности неуклонно возвращается к объективному идеализму в онтологии. И вообще «законченных» субъективных идеалистов в истории философии не существует, хотя при анализе теоретико-познавательных проблем крен сторонников идеализма к субъективным вариантам их учения возникает вновь и вновь.

Своими блужданиями между различными критериями истинности Беркли невольно обнаружил ахиллесову пяту идеализма и показал, в этой связи, необходимость анализа понятия «объективное существование». Неизбежные ошибки берклианства указали на те тупики, в которые заводит метафизическая трактовка принципа конкретности мышления, и вообще на ту реакционную роль, которая свойственна субъективному идеализму в приложении его к научным исследованиям.

Глубокую критику берклианства развил в книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин. Он показал, насколько современен Беркли, творчество которого послужило источником вдохновения для многих позитивистов XIX—XX вв. Если бы, например, заимствованные у Беркли слова о символизме природы (Natural Symbo-

Библиотека "Руниверс"

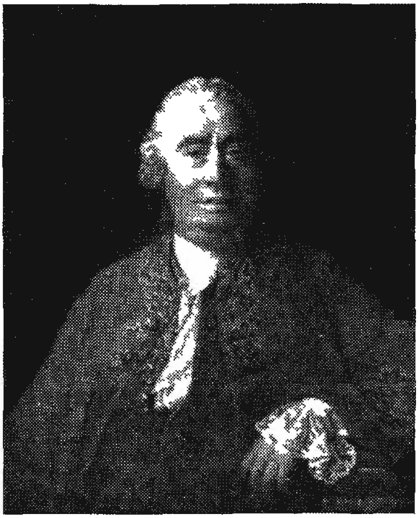
lism) «...стояли в издании, вышедшем в 1871 году, то можно было бы заподозрить английского философа фидеиста Фрейзера в плагиате у современного математика и физика Пуанкаре и русского «марксиста» Юшкевича!» (2, 18, 22). Беркли был предтечей позитивизма новейшего времени, и Э. Мах в своем учении об «элементах мышления» и об «экономии» познавательной деятельности лишь возродил субъективный идеализм клойнского епископа. Те позитивисты, которые шли за Махом, а позднее за Шликом и Карнапом, по сути дела опирались на старые берклианские принципы, как-то: наука способна лишь упорядочивать суждения о явлениях, явления же суть структуры, составленные из ощущений субъекта; критерий истинности наших знаний состоит в сопоставлении высказываний с ощущениями, поскольку объективную реальность вне ощущений «ухватить» невозможно, и т. д. и т. п. Именно это философское завещание Беркли оставил буржуазной философии XX в. Многие ее представители последовали и другому принципу Беркли, высказанному им в «Аналитике»: если многие вещи в науке непонятны для повседневного рассудка, то религия имеет право на сверхразумное.

Но непосредственно после Беркли в британской философии XVIII в. выступил Юм. Используя многие положения из учения своего предшественника, он придал им агностическую окраску.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА III

ДАВИД ЮМ



Юм — последний творческий ум в британской буржуазной философии нового времени, и после его деятельности начинается сперва едва заметный, а затем все более явственный ее упадок Юма с основанием можно считать духовным отцом почти всех крупных представителей буржуазной философской мысли в Англии XIX—XX вв, за исключением теоретиков так называемого абсолютного идеализма, которые вели свою родословную от Гегеля О Юме можно также сказать, что им была предвосхищена социальная психология британских бизнесменов последующего столетия Осторожный скепсис, умение лавировать и идти на выгодный для себя компромисс, стремление сохранить за собой «свободную» позицию возвышения над двумя борющимися лагерями, дабы выиграть от ослабления обеих сторон,— таковы черты этой социальной психологии. Агностицизм Юма создавал философский «базис» для подобной житейской и политической позиции

Библиотека "Руниверс"

Годы жизни Юма — это годы великого промышленного переворота в Англии. Она превращается в «мастерскую мира». Великобритания становится могучей колониальной державой, торговым, морским и военным гегемоном. Прочно закрепил свои позиции у кормила государственного правления страны блок торгово-промышленной (виги) и землевладельческой (тори) буржуазии. Основа этого блока была прочнейшей, ибо таковой служило единство экономических интересов.

Родина Давида Юма — Шотландия — полностью утратила к этому времени остатки своей былой автономии. Восстания якобитов (так называли сторонников низвергнутой династии Стюартов), пытавшихся использовать в своих интересах сепаратистские настроения местных жителей, были подавлены, капиталистические отношения стали распространяться и в северной части Британских островов.

Жизнь и сочинения

Давид Юм родился в Эдинбурге, в 1711 г. Отец его, небогатый дворянин, содержавший семью юридической практикой, умер рано, и маленького Давида воспитывала мать, женщина выдающихся душевных качеств. 12-летним мальчиком Юм поступил в Эдинбургский университет, но усиленные занятия привели юношу к тяжелому переутомлению, и ему пришлось прервать их. После неудачной попытки заняться коммерцией, в 1734 г., он поехал во Францию, где находился в течение трех лет. Эта поездка принесла, наряду с разнообразными путевыми впечатлениями, знакомство с культурой и духовной, а прежде всего философской, жизнью континента. Молодой Юм, видимо, привез с собой в Париж черновые наброски отдельных фрагментов своего будущего философского труда. Обратно через Ламанш с ним возвратился в Англию почти готовый к печати первый том «Трактата о человеческой природе», посвященный теории познания и эмоций. Он был опубликован (в составе двух книг) в 1739 г., а на следующий год за ним последовал второй, завершающий, том, в котором на основе ранее рассмотренного мира человеческих чувств было дано изложение этической системы.

Публика не приняла труда Юма. Тяжело и неясно написанные тома не принесли автору желаемой известности, но пополз слух о его атеизме. И это помешало ему получить доступ к преподаванию в университете,

Библиотека "Руниверс"

хотя и в Эдинбурге и в Глазго Юм предпринимал к этому попытки.

В 1741 г. вышел в свет сборник «Эссе» (очерков) Юма, который был встречен с интересом и одобрением. Следуя традициям философов-эссеистов М. Монтеня и Ф. Бэкона, Юм постарался ясным и простым языком изложить некоторые стороны своих философских воззрений, так чтобы при этом была видна их житейская приложимость и польза. Именно в эссе Юма, написанных им не столько на собственно философские, сколько на моральные, политические, экономические и литературно-эстетические темы, во многом раскрываются социальные истоки его мировоззрения и мотивы, обусловившие формирование его теории познания. Выступая в очерках в несколько «смягченном» виде, его философия раскрывает свою тайную подоплеку и глубинный смысл. Всего Юм написал 49 эссе, которые в различных сочетаниях выдержали уже при его жизни девять изданий[1].

В середине 40-х годов Юм в составе дипломатических миссий совершил несколько поездок на европейский континент. Он не оставил надежды вызвать в читателях интерес к своей философской концепции во всей полноте ее положений и аргументации и с этой целью в 1748 г. издал сокращенное изложение теоретико-познавательной книги «Трактата...» (так называемое «The first Inquiry»), а в 1751 г. — аналогичное изложение той его книги, в которой рассматривались вопросы морали («The second Inquiry»). В особенности широко известна первая из этих двух работ, носившая наименование «Исследование о человеческом познании» (Understanding)».

В 1752—1761 гг. Юм занимает скромную должность библиотекаря при Эдинбургском обществе адвокатов. Но это дало ему возможность изучить большое количество разнообразных источников, и как результат его изысканий появились восемь томов «Истории Великобритании».

При написании «Истории...» Юм преследовал определенные политические цели. Он хотел содействовать дальнейшему сближению вигов и тори. В угоду тори Юм смягчил критику династии Стюартов, а в соответствии с позицией вигов расхваливал переворот 1688 г. как «зна-

---

[1] Подробности о литературно-теоретическом наследии Юма содержатся в дальнейших разделах главы.

Библиотека "Руниверс"

менитую революцию». Как апологет буржуазии вообще он резко порицает демократические течения в революции 1649 г., а как сторонник стабилизации господствующего положения собственников оценивает эту революцию в целом как чрезмерную, вышедшую из берегов «умеренности».

Примечательна используемая при этой характеристике событий середины XVII в. аргументация. Юм продолжил здесь традицию Гоббса,— видеть причины бурного развития революционных событий в происках церковников всех оттенков,— от католических и англиканских до представителей радикальных сект: те и другие из корысти и властолюбивого интриганства разожгли фанатизм обеих борющихся сторон. Но и тори и виги сочли проводимую Юмом точку зрения слишком смелой, они не приняли «Истории Великобритании» и выступили с порицанием ее. Им казалось, что Юм вознамерился возродить «гоббистский атеизм», хотя в действительности Юм не собирался делать ничего подобного: в его сочинениях формировалась иная, а именно скептически-агностическая позиция буржуазного индифферентизма в вопросах религии и культа.

Не поняли виги и тори общего замысла Юма при оценке им событий английской революции — выразить единство коренных интересов различных фракций господствующего класса — единство, перед которым должны отступить на задний план разделяющие их частные несогласия. Поддерживая тенденцию к слиянию этих двух фракций, Юм наиболее положительно оценивал не саму революцию 1649 г., в которой резко определилась неодинаковость позиций вигов и тори, а ее *последствия*, начиная с событий 1688 г., в ходе которых эта неодинаковость все более падала, стиралась.

Юм и французские просветители

В середине 60-х годов (1763—1766) Юм, намеревавшийся было уже до конца своих дней остаться в Эдинбурге, но затем принявший интересное предложение, снова находится на дипломатической службе. Он исполняет должность секретаря посольства в Париже, а затем на него были возложены обязанности британского поверенного в делах. В Париже Юм был сторицей вознагражден за холодное отношение к нему на родине.

Симпатии королевского двора к Юму были вызваны тем, что в «Истории Великобритании» он провел частич-

Библиотека "Руниверс"

ную реабилитацию Стюартов. Французские материалисты и просветители пришли в восторг по поводу меткой критики Юмом ортодоксальных и сектантских фанатиков, и они увидели в нем своего союзника в борьбе против религии и церкви. Гельвеций, Вольтер и их единомышленники превозносили Юма сверх меры[1], но тем самым они как бы авансировали его, ожидая, что он перейдет от скептицизма в вопросах религии к атеизму, они поощряли его к радикализации позиции. Иным было отношение самого Юма к своим французским друзьям,— оно было более сдержанным, дружелюбно-ироническим и далеким от единомыслия с ними. Британскому агностику было с материалистами не по пути, хотя их философские взгляды имели точки соприкосновения не только в критике католицизма: Юм был согласен с фатализмом Гольбаха, не только применительно к психическим явлениям, и так же, как и Гельвеций, он считал человеческую природу в основных ее чертах неизменной.

Возвратившись в 1766 г. на Британские острова, философ прожил еще десять лет. Два года из них был младшим государственным секретарем, а все последующие провел на родине, в Эдинбурге, где занялся просветительской деятельностью. Юм стал секретарем Эдинбургского философского общества, а затем возглавил кружок ученых (в него входил и Адам Смит), фактически игравший в то время роль шотландской Академии наук. Умер Юм в 1776 г. и перед смертью вел себя как атеист: он не пожелал видеть священника и не раз аттестовал своим приятелям всю церковную братию как скопище обманщиков и лицемеров. Поведение Юма-атеиста в последние месяцы его жизни было специально отмечено Марксом (см.: 1, 23, 631).

Социология, политика и политическая экономия

Как социально-политический мыслитель Д. Юм неизменно оставался сторонником дальнейшего сближения двух партий британской буржуазии — вигов и тори. Этот процесс происходил в самой действительности, хотя он никогда не смог завершиться, и две традиционные буржуазные партии под

---

[1] Высокая в этой связи оценка «Истории Великобритании» содержится в (15, 1, 230). Отношения Юма с французскими философами были омрачены лишь возникшей позднее ссорой с Руссо.

Библиотека "Руниверс"

новыми названиями существуют на арене английской политической жизни и в наши дни (либералы и консерваторы).

Вскоре после смерти Юма господствующий класс Великобритании сплотился вокруг «новых тори», возглавляемых Уильямом Питтом Младшим, и можно сказать, что философ предвосхитил этот процесс. Отличие «новых вигов» от «новых тори» было уже невелико,— внешнеполитическая их концепция была по существу дела одинаковой, не различалась и их экономическая политика, поскольку и те и другие разочаровались в меркантилизме и пропагандировали фритред.

Давид Юм был идеологом господствующего класса Великобритании в целом. Он расхваливал режим конституционной монархии, в котором видел окончательное завершение предшествовавшего революционного периода: восстаниям и гражданским войнам настал конец, удел рабочих — трудиться, дело джентльменов — управлять.

Поскольку одним из теоретических источников апологетики революций было учение об общественном договоре, Юм отвергает его. Он поступает здесь следующим образом: прежде всего отрицает деление истории человеческого рода на периоды естественного, а затем общественного состояния. По его мнению, уже в жизни «диких» людей имелись элементы общественного состояния в виде семьи, которая стала зародышем будущих, более развитых социальных отношений, а отцовская власть в ней — прообразом государственной власти. Но возникла эта последняя не непосредственно из власти отца над своими детьми, а из института военных вождей, dictators, которым население *привыкло* подчиняться и в мирное время.

Таким образом, вырисовываются следующие этапы постепенного, по Юму, становления государства: сначала власть главы семьи, затем военное командование и сохранение его и в межвоенные периоды жизни племени и, наконец, политическая власть как орган всеобщего порядка.

По поводу подобной схемы выведения политической власти из семейных отношений Ж.-Ж. Руссо сделал следующее меткое замечание: не следует забывать, что только в гражданском обществе с уже развитой политической властью власть отеческая приобретает ус-

Библиотека "Руниверс"

тойчивость и постоянную силу, которых на заре общественного развития у нее не было (см.: 64, 92).

Дальнейшие звенья рассуждений Юма таковы. У граждан, которые постепенно и незаметно обрели государственную власть над собой, вырабатывается *привычка* подчиняться всякому долго существующему правительству как законному. И поскольку Английская революция XVII в. давно уже позади, следовательно, надо безоговорочно подчиняться существующему ныне в стране правлению, тем более что люди, стоящие у власти, с полным рвением охраняют частную собственность британских подданных. Насквозь буржуазный характер социологических воззрений Юма, изложенных им в очерках «О партиях Великобритании», «О коалиции партий», «О первоначальном договоре» и других, не вызывает сомнения.

В девяти очерках, написанных на экономические темы, Юм критиковал меркантилизм и пропагандировал развитие внутренней и внешней торговли как путь к процветанию государства и росту его благосостояния. Очерки Юма встретили широкое одобрение буржуазной общественности, и их можно считать «переходными» к трудовой теории стоимости, которая была создана его другом Адамом Смитом в знаменитой книге «Исследование о природе и причинах богатства народов». Эта книга вышла в свет в 1776 г. и успела сильно порадовать тяжело больного философа.

Опыт и его состав. Чувственность и рефлексия

Философия Юма была одним из видов отражения в теоретической области того взаимного компромисса, на который пошли в итоге событий 1688 г. фракции британской буржуазии во многих областях жизни. Юм переделал учение Беркли, а также и непосредственно — Локка на агностический манер, избегая при этом «крайностей». Юм хотел создать действительную философию буржуазного «здравого смысла», чего не удалось достичь Беркли.

Если Беркли, объявив свою философию средством преодоления «удвоения мира» материалистами на объективную реальность и ее отражение, сам же «раздвоил» его на ощущения в душах людей и идеи в уме божественного существа, то Юм попытался избежать такого финала. Если Беркли начал и завершил свою философию объективным идеализмом, то Юм предпочел оста-

Библиотека "Руниверс"

новиться на среднем, теоретико-познавательном, звене философии его предшественника, а именно на сенсуалистическом феноменализме. Это звено представлялось ему вполне подходящей основой для выработки жизненной позиции буржуазного джентльмена,— ему нужны знания и наука, но он видит социальную опасность в материализме и атеизме, а попытки проникновения в запредельный для сознания мир считает бесполезным делом, на которое нет смысла тратить силы и время.

При построении своей теории познания Юм, как и оба его предшественника по «британскому эмпиризму», совмещал философский анализ с психологическим. С одной стороны, он делает психологию средством построения философского учения, а с другой,— превращает ее же в объект философского исследования. Исходный пункт рассуждений Юма состоит в указании на факт непосредственной данности нам ощущений и на этой основе — наших эмоциональных состояний. Но из этого факта, метафизически абсолютизируя «непосредственность» как характеристику ощущений, Юм делает необоснованный вывод, будто мы в принципе не знаем и не можем знать, существует ли или же не существует материальный мир как внешний источник ощущений. «Природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств...» (73, 2, 35).

Почти вся дальнейшая философия Юма строится им как интроспективная эпистемология, описывающая факты сознания или же то, что, по Юму, такими фактами представлено. Метафизически превращая ощущения в абсолютное «начало» познания, он рассматривает структуру субъекта в полном отрыве от его предметно-практической деятельности. Эта структура, по его мнению, состоит из атомарных впечатлений (impressions) и из тех психических образований, которые от этих впечатлений производны. Более всего из производных видов психической деятельности Юма интересуют «идеи (ideas)», под которыми он имеет в виду не ощущения, как это было у Беркли, а нечто иное. «Впечатления» и «идеи» вместе Юм называет «восприятиями (perceptions)».

Значения всех этих трех терминов в теории познания Юма существенно отличаются от повседневных. «Впечатления» наиболее близки по вкладываемому в это сло-

Библиотека "Руниверс"

во Юмом значению к «идеям», в том смысле, в каком этот последний термин употреблял Беркли. Значит, «впечатления» суть ощущения субъекта. Но не только. Нередко под «впечатлениями» Юм понимал и восприятия в современной нам трактовке отличия восприятий от ощущений (ощущаются отдельные свойства вещей, воспринимаются вещи). Следовательно, «впечатления» Юма суть также бывшие эмпирические субстанции Локка, разумеется в смысле *номинальных* сущностей. Таким образом, юмовы «впечатления» — это и простые и сложные чувственные образования.

«Идеи» в теории познания Юма — это образные представления и чувственные образы памяти, а кроме того, продукты воображения, в том числе искаженные, фантастические. К числу «идей» Юм относил и понятия, что не удивительно, поскольку он был склонен растворять теоретическое (абстрактное) мышление в переживаниях эмпирических (конкретно-чувственных) образов, подобно тому, как это делал Беркли в двух своих главных сочинениях. К тому же Юм не проводил принципиального различия между чувствованием или осознанием как психологическими актами, с одной стороны, и переживанием образов и понятий как гносеологическим содержанием этих актов,— с другой.

Юм нередко вместо термина «идеи» употреблял другой термин,— «образы (images)», что близко к «воображениям» и вовсе не обязательно означало, что «идеи» суть непременно «отображения (pictures)» «впечатлений», хотя он называл иногда чувственные воспоминания (уже явно не понятия и не эмоции) «верным зеркалом» ранее имевшихся впечатлений.

Итак, «идеи» в системе терминологии Юма представляют собой приблизительное, менее яркое (не столь «живое») воспроизведение «впечатлений», т. е. их отражение внутри сферы сознания. «Все идеи скопированы с впечатлений» (73, 1, 271). В зависимости от того, какими оказываются впечатления, идеи также бывают простыми и сложными.

Осталось пояснить термин «восприятие» у Юма. Поскольку рубрику «восприятий» составляют «впечатления» и «идеи», то имеется основание сказать, что «восприятия» Юма суть примерно то же самое, что «идеи» Локка, т. е. объекты разного рода, предстоящие сознанию. К этому надо добавить, что словарный смысл сло-

Библиотека "Руниверс"

ва «восприятие (perception)» не укладывается в рамки Юмова агностицизма, так как предполагает воспринимание чего-то извне, познание этого внешнего, а эти моменты в значении данного термина у Юма отсутствуют. Что касается его значения в теории познания диалектического материализма, то оно соответствует скорее тому содержанию, которое связано с термином «впечатление», при том, разумеется, непременном условии, что это содержание будет полностью очищено от агностицизма.

Выше было упомянуто, что Юм под «впечатлениями» понимал не только простые, но и сложные образования. Но в отличие от Локка, разграничение между простыми и сложными впечатлениями мало его интересовало, хотя предметом его анализа в учении о причинности были в значительной мере сложные впечатления внешнего опыта, а объектом его этики — сложные впечатления рефлексии. Дело в том, что переход от простых впечатлений и идей к впечатлениям и идеям сложным, по мнению Юма и в отличие от Локка, происходит обычно стихийно, почти автоматически и выработка правил для этого перехода мало что даст тому, кто хотел бы «научиться» правильнее это делать. Что касается рефлексии, то Юм ее трактует также по-своему. Будучи производной от внешних впечатлений, она не включает в свои объекты акты познания, но состоит только из эмоций и страстей. Поэтому она играет центральную роль в этике Юма, но малосущественна для его теории познания.

Учение об ассоциациях

Переход от простых впечатлений к сложным определяется, по Юму, структурой самого внешнего опыта, и для агностика характер последней совершенно не объясним. Как же происходит, по Юму, образование сложных идей? Путем ассоциирования впечатлений и идей.

О психологических ассоциациях, т. е. сцеплениях, сочетаниях, непроизвольных комбинациях образов сознания писали и до Юма. Соответствующие соображения мы встретим у Спинозы (см.: 67, 1, 423 и 468—469). Обращая главное внимание на выяснение механизма сознательной и активной комбинирующей деятельности ума, Локк мало интересовался стихийными, пассивными и подсознательными процессами и упоминал об ассоциациях идей как о случаях безудержного фантазирования, бредовых состояний и т. д. (см.: 44, 1, 396). Но ори-

Библиотека "Руниверс"

ентируясь именно на автоматически происходящие в психике процессы, Юм и не подумал заинтересоваться проблемами анатомо-физиологической обусловленности ассоциаций, рассмотреть их естественную детерминацию (эти проблемы поставил Д. Гартли и пытался разрешить их). Если Юм и связывает ассоциации с причинностью, то в ином плане,— он трактует их как причины образования сложных идей, которые порождены процессами ассоциирования.

В ассоциациях Юм видит главный, если не единственный, способ мышления посредством чувственных образов, а таковым для него является не только художественное мышление, но всякое мышление вообще. Ассоциации прихотливы и определяются случайностями структуры потока опыта, а потому и сами они по содержанию случайны, хотя по форме происходят в согласии с некоторыми постоянными (и в этом смысле необходимыми) схемами.

Конечно, отрицать полностью ассоциативное мышление не приходится. Кроме уже упомянутого художественного мышления и тех случаев, на которые указывал Локк, ассоциативные звенья внедряются почти во всякий достаточно продолжительный мыслительный процесс в виде, например, ассоциативных значений, о которых писал Д. С. Милль и другие логики и психологи XIX в. Ассоциации происходят на базе условно-рефлекторных связей, которые в процессе филогенеза играли огромную положительную роль: они не только порождали временны́е ассоциации, но и вырабатывали у людей жизненно важные привычки поведения и необходимые для познания ими окружающей среды каузальные установки. Все это, между прочим, нашло отражение, хотя, как увидим, искаженное, в теории причинности Юма. Но уже здесь заметим, что основатель теории условных рефлексов И. П. Павлов употреблял термины «ассоциация» и «временна́я связь» как полные синонимы. «Какое было бы основание как-нибудь различать, отделять друг от друга то, что физиолог называет временной связью, а психолог — ассоциацией? Здесь имеется полное слитие, поглощение одного другим, отождествление» (55, 3, 325). Коррективы в этот тезис были затем внесены самим И. П. Павловым, и они существенно важны для оценки взглядов Юма на ассоциации, но об этом после.

Библиотека "Руниверс"

Юм выделял и различал следующие три главных вида ассоциативных связей — по сходству, по смежности в пространстве и времени и по причинно-следственной зависимости. В рамках этих трех видов могут ассоциироваться впечатления, впечатления и идеи, идеи друг с другом и с диспозициями (предрасположенностями) к продолжению ранее возникших переживаний. «...*Когда любое впечатление воспринимается нами, то оно не только переносит ум к связанным с этим впечатлением идеям, но и сообщает им часть своей силы и живости...* после того как ум уже возбужден наличным впечатлением, он образует более живую идею связанных с ним объектов благодаря естественному переключению установки (disposition) с первого на второе» (73, 1, 198). Легче разобраться во всех этих случаях, если рассмотреть три названных выше вида ассоциирования последовательно.

Во-первых, ассоциации происходят по сходству, носящему положительный и отрицательный характер. Последнее означает, что вместо сходства имеет место контраст: при переживаниях эмоций бывает, что появляется состояние аффекта, противоположное прежнему. «...Второстепенный импульс (movement) преобразуется в доминирующий и дает ему силу, хотя иного, а иногда даже и противоположного характера... Родители обычно больше всего любят того ребенка, чье слабое, болезненное здоровье причиняло им много огорчений и волнений. В данном случае приятное чувство привязанности усиливается от чувства беспокойства [за ребенка]» (16, 165). Но подавляющее большинство ассоциаций по сходству положительное. Так, увидев некоторого человека, мы вспоминаем всех тех других людей, которые внешне на него похожи. Юм считает, что ассоциации по сходству играют наибольшую роль в математическом мышлении, например, в геометрических рассуждениях по аналогии, о подобии фигур и т. д. За пределами математики ассоциации по сходству часто ведут к ошибкам, похожим на те ошибки, которые возникают при оперировании номинальными сущностями Локка.

Во-вторых, ассоциирование происходит по смежности в пространстве и по примыкающей последовательности, то есть также по смежности, но во времени, что чаще всего бывает с идеями о внешних впечатлениях: с воспоминаниями о прежних ощущениях, упорядоченных про-

Библиотека "Руниверс"

странственно-временным способом (сами по себе идеи, а тем более эмоции «пространственно смежными» в психике не бывают). Больше всего полезных случаев ассоциирования по смежности, полагает Юм, может быть указано из эмпирического естествознания. Так, «мысль о каком-нибудь объекте легко переносит нас к тому, что с ним смежно, но лишь непосредственное присутствие объекта делает это с наивысшей живостью» (73, 2, 55). Речь здесь идет о низшем уровне науки.

В-третьих, возникают ассоциации по причинно-следственной зависимости, которые наиболее важны при рассуждениях из области теоретического естествознания. Что здесь Юм имеет в виду? Пример его таков: увидев сына, вспоминаем его давно умершего отца как «причину», хотя бы внешнее сходство сына с его покойным родителем было и невелико. Это значит, что если мы считаем, что *A* есть причина, а *B* — следствие, то в дальнейшем, когда мы получаем впечатление *B*, у нас в сознании всплывает идея *A*, причем возможно и обратное действие этой ассоциации: при переживании впечатления или идеи *A* у нас появляется идея *B*. Следует учесть, что, описывая ассоциации по причинно-следственной зависимости, Юм имеет в виду, что схема «*A* есть причина, а *B* — ее следствие» уже возникла как вообще, так и применительно к любому из конкретных случаев и действует в качестве «готового звена» механизма этой ассоциации. Еще предстоит исследовать, как эта схема каузальной связи возникла. Занявшись этим исследованием, Юм стал объяснять происхождение данной схемы в свою очередь через ассоциации, а именно через ассоциативные последовательности во времени и пространстве. Но это уже иной вопрос.

Несколько замечаний о роли ассоциаций в математике. Мнение Юма по этой проблеме не было постоянным. Сначала, в «Трактате о человеческой природе», он истолковывал строение геометрии как совокупность ассоциаций чувственно-воззрительных образов, придерживаясь той точки зрения на пространственные отношения, которую отстаивал Беркли в «Трактате о началах человеческого знания». В «Исследовании о человеческом познании» у Юма появляются мотивы истолкования всей математики, включая геометрию, как знания аналитического, не зависимого — по крайней мере непосредственно — от чувственного опыта. Как бы повторяя эво-

Библиотека "Руниверс"

люцию воззрений Беркли, он рассматривает теперь математику как продукт деятельности внутреннего воображения. Эта деятельность является ассоциативной, но она обладает не пассивно-стихийным, а целеустремленно-активным характером. Отмечаемая Юмом особенность математики как творческой деятельности дала некоторый повод неопозитивистам изображать его как предшественника их учения о «формальном знании». Однако мысли, на которые они ссылаются, были выражены Юмом в туманных и скудных формулировках, а специально написанная работа по вопросам математики была им же впоследствии уничтожена.

Концепция абстрагирования

Учение об ассоциациях разрушало логическую трактовку мыслительных процессов, подменяя ее описательно-психологической. Такую же функцию в теории познания Юма исполняет репрезентативная концепция абстрагирования и обобщения, которую Юм заимствовал у Беркли и вмонтировал в свою ассоциативную схему. Концепция репрезентантов претерпела в этой связи следующие изменения.

Во-первых, исходный класс похожих друг на друга вещей, из которого затем извлекается репрезентант, образуется, по Юму, стихийно, под влиянием ассоциаций по сходству. Во-вторых, в отличие от Беркли, Юм считает, что чувственный образ берет на себя роль репрезентанта временно, а затем передает ее слову, которым этот образ обозначается. Критику языка, которую столь безудержно развивал Беркли, Юм считает чрезмерной, а концептуализм Локка для него неприемлем в силу его материалистического духа. Восприняв номинализм Беркли, Юм придает ему не столько чувственный, сколько знаковый характер. Он как бы возвращается в этом пункте к взглядам Гоббса, но отделяет его семиотические догадки от материализма, который Юму чужд, непонятен и кажется «догматическим».

Ассоциативный генезис чувственных репрезентантов лишает их сугубо индивидуального характера, которым они отличались у Беркли, и придает им уже на этой фазе абстрагирования некоторые черты универсальности. При образовании репрезентанта через ассоциации происходит как бы стирание неповторимых признаков единичного чувственного образа и отвлекаемая идея освобождается от частных особенностей отдельных впечатле-

Библиотека "Руниверс"

ний, общее начинает проглядывать как «сторона» всех образов, ассоциируемых по принципу их приблизительного сходства друг с другом. Если у Беркли абстрактная идея есть реальный индивидуальный «предмет» (читай: комплекс ощущений), то у Юма она отвлекается от индивидуальности в той мере, в какой ассоциации опираются не на *тождество*, но именно на *относительность* этого тождества, т. е. на различия между ассоциируемыми идеями: ведь ассоциирование абсолютно тождественных идей не дает ничего, кроме тавтологий.

В отличие от Беркли, Юм не хочет выступить в роли могильщика научного познания, и это заставляет его воспринять некоторые моменты учения Локка о сложных идеях. Те идеи, которым Юм придает статус общих, оказываются как бы усеченными частными идеями, сохраняющими в числе своих признаков только те, которые есть и у иных частных идей данного класса. Такие усеченные частные идеи, похожие как бы на «общипанного петуха», остающегося все же петухом, представляют собой полуобобщенный, смутный образ — понятие, ясность которому придает соединяемое с ним, опять-таки по ассоциации, слово. Подобный образ — понятие отличается от непосредственных индивидуальных впечатлений и воспоминаний о последних, почему Юм и считает, например, что чувственные представления (images) одной тысячной и одной десятитысячной частей песчинки фактически одинаковы, тогда как их понятия (ideas) различны.

Как и новый подход к математике, коррективы, вносимые Юмом в репрезентативную теорию обобщения, вызвали ту трещину в его сенсуалистическом феноменализме, которая впоследствии была углублена и расширена Кантом. Но сам Юм не пошел от Беркли ни в сторону Локка и Гоббса, ни в сторону кантова дуализма. Он постарался построить свою теорию познания, не выходя далеко за пределы ассоциативной психологии. Он не сбросил со своих ног пут репрезентативизма, но они стали заметно мешать ему: ведь уже такие его понятия, как «репрезентант», «сходство», «причина», которыми ему то и дело в своей теории познания приходилось оперировать, не могут быть образованы и выражены через репрезентанты, хотя бы и обозначенные словами. Это противоречие осталось в философии Юма не преодоленным.

Библиотека "Руниверс"

Проблема субстанций

Влияние Беркли на Юма было, бесспорно, велико. Юм продолжил ту критику материализма, которую Беркли связал со своими атаками на понятие субстанции. Но Юм распространил эту критику и на понятие *духовной* субстанции, столь дорогое клойнскому епископу.

Что все это означало? Юм выразил отрицание им материальной субстанции в формуле «невозможно доказать ни существование, ни несуществование материи». Такова же его формула и в отношении «высшего духа», т. е. бога, хотя практически Юм был атеистом. Подобного следовало ожидать и в отношении человеческих душ, но здесь Юм более категоричен и совершенно не согласен с Беркли. Очевидно, что это позволило ему занять сравнительно прогрессивную позицию в оценке им религиозного спиритуализма, хотя в целом агностицизм Юма отнюдь не стал прогрессивным явлением.

Но в чем лежали общие причины агностицизма Юма? Они заключались, вне всякого сомнения, в метафизическом истолковании, а именно — абсолютизации, принципа сенсуализма в теории познания. Но следует иметь в виду, что гносеологические корни и соответствующие им естественнонаучные источники (хотя бы в смысле общего состояния наук данной эпохи) составляют лишь возможность агностицизма. В действительность он превращается под воздействием социально-классовых причин. И в случае Юма они сыграли свою роль полностью: враждебный скепсис в отношении философского материализма, таившего в себе идеологическую опасность для победившей буржуазии, соединился в его мировоззрении с отвращением к крайнему религиозному обскурантизму, который в лице Беркли продемонстрировал свою неспособность идти в ногу с научно-промышленным прогрессом. Результатом этого явился агностицизм.

Более широко, чем Беркли, рассматривая проблему субстанции, Юм по-иному, чем его предшественник, понимал и источник возникновения убежденности людей в ее существовании. Беркли видел причину появления у людей иллюзорной, по его мнению, веры в то, что материальная субстанция существует, в фактах взаимосвязанности и яркости определенного рода ощущений. Их взаимосвязанность предполагалась при этом непрерывной во времени, поскольку наличие разрывов в последовательности ощущений ослабляет данную иллю-

Библиотека "Руниверс"

зию. Иначе смотрит на этот вопрос Юм: перерывы в восприятиях, наоборот, оказываются источником веры в бытие субстанциальной их основы, если после перерывов те же самые восприятия появляются вновь. Для Беркли, как, впрочем, и для Локка, проблема субстанции сводится к истолкованию устойчивого сосуществования явлений, а для Юма — к истолкованию связи явлений во временно́й последовательности. Поэтому соответственно убеждению в существовании материальной субстанции мешает, по Беркли, наличие временны́х перерывов в ощущениях, а по Юму,— изменения в характере взаимосвязанных друг с другом перцепций, т. е. перемены в «наборе» их комбинаций: текучесть перцепций противоречит «устойчивости» субстанции.

Это значит, что Юм в данной проблеме переносит центр тяжести на вопрос о *причинении* наших впечатлений. Так, например, рассуждает он, получая впечатление лампы, стоящей на столе и время от времени зажигаемой, я на основании этого считаю, что существует материальный объект — лампа. Итак, разрешение проблемы субстанции упирается, с точки зрения Юма, в более общую проблему причинности.

Вписывая субстанцию в эти более широкие рамки, Юм определяет ее как «воображаемый пункт» ассоциативного суммирования перцепций во времени (а также друг с другом) в относительно устойчивую целостность. Ассоциации обеспечивают соединение отличающихся друг от друга комбинаций впечатлений (например, вид предмета сейчас и спустя пять лет) в представление об объектах вне человеческого сознания. Так складывается предположительный мир субстанциальных вещей, в существование которого люди верят, отличая его от чувственно-реального мира своих перцепций. Возникает раскол действительности на два различных мира, унаследованный от Юма Кантом, хотя и иначе последним истолкованный.

Проблема причинности и ее составные части

При помощи механизма ассоциаций Юм попытался разрешить и проблему причинности в целом. Эта главная тема всего его философствования, хотя сам он наиболее важной своей задачей считал не эту проблему, а разработку этической теории. *В детальном исследовании категорий причины и следствия* — несомненная историческая заслуга Юма.

Библиотека "Руниверс"

В истории философии причинность рассматривалась в рамках различных понятийных схем, зависящих от характера тех философских учений, внутри которых эти схемы сложились.

Так, Аристотель истолковал причинно-следственную связь как переход действительности (формы) через воздействие на возможность (материю) в новую, но уже конкретно-вещественную, действительность (оформленную материю). В философии Фомы Аквинского бог был причиной различных событий и материальных явлений, а у Гегеля Абсолютная Идея оказывается целевой причиной развития ее самой из потенциального состояния, так что возникает порождающее взаимодействие между началом и концом восхождения Идеи. У рационалиста Декарта отношение причины и действия растворяется в отношении между логическим основанием и выводом, а у сенсуалиста Беркли акт божьей воли выступает как причина событий в виде переживаний комплексов ощущений душами людей.

Структура каузальной связи у Гоббса и Локка выглядит как порождение одними свойствами (первичными качествами корпускул) других (вторичных качеств). У материалистов нового времени встречаются и другие схемы причинения. Так, Ньютон строит динамическую картину мира, в которой силы инерции и гравитации вызывают события, т. е. движения тел.

Структура причинно-следственного отношения в философии Юма может быть сведена к схеме «событие⟶событие», где стрелка означает связь причинения. Но «событие» у Юма — это совсем не то, что «событие» у Ньютона: как агностик он понимает эту категорию не в смысле объективно-материального процесса, а как некоторую совокупность чувственных переживаний в сознании субъекта. Таким образом, указанная схема приобретает вид «перцепция⟶перцепция».

Вся совокупность различных каузальных связей, которые, согласно Юму, подлежат философскому исследованию, может быть показана в виде схемы (см. на стр. 158).

Относительно каузальных связей 1—2, 1—3 и 2—4 Юм высказывает мнение, что мы не можем твердо и теоретически корректно доказать ни их наличие, ни их отсутствие. Одно впечатление не может быть причиной другого, что хорошо понимал уже Беркли, а потому кау-

Библиотека "Руниверс"

зальной связи 3—4 быть не может, хотя и может быть ложное ее ожидание по ассоциации. Каузальный характер связей 3—5 и 4—6 не вызывает у Юма ни малейшего сомнения: впечатления суть причины, а идеи — их следствия. Столь же убежден был он и в существовании каузальных связей 3—6, 4—5, 5—6 и 6—5. Здесь имеется в виду, что установившаяся после нескольких повторе-

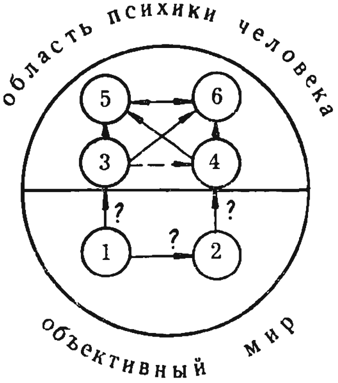


Схема № 6. Структура причинности у Юма:
1, 2 — объекты, которые, может быть, существуют вне нас, 3, 4 — впечатления, которые, может быть, этими объектами вызваны; 5, 6 — идеи, вызванные впечатлениями 3 и 4

ний последовательности событий 3—4 ассоциация, например, 3 с 6 играет роль причины появления идеи 6, едва только заново появляется впечатление 3. Бывает, что люди истолковывают установившуюся в их сознании связь 3—6 как доказательство наличия каузальной связи 3—4, но это уже ошибка. Ассоциативные связи 5—6 и 6—5 появляются позднее, чем 3—6 и 4—6. Юм, естественно, отрицает, возможность каузальной связи 5—4, потому что никакая идея не может стать причиной впечатления.

Вкратце описанная схема видов причинной связи нуждается в подробном пояснении. Но сначала следует отметить некоторые общие принципы, которым в своем анализе следует Юм.

Прежде всего это принцип резкого разграничения явлений (процессов в области перцепций) и сущности

Библиотека "Руниверс"

(возможных, хотя и не доказуемых объектов и их связей вне нас). То, что присуще первой из этих областей, не может быть перенесено на вторую из них, и наоборот. Впечатление искры может в результате ассоциаций вызвать ожидание впечатления взрыва пороха, но не может быть причиной этого взрыва. Объект-искра, может быть, и есть причина взрыва объекта-пороха, но он не может участвовать в ассоциативных процессах психики. Здесь же заметим, что Юм далеко не всегда строго придерживается данного разграничения, которое само по себе метафизично и превращает факт различия в резкую взаимообособленность, но он проходит мимо факта зависимости первой области от второй. И отступления Юма от указанного разграничения свидетельствуют не о признании взаимодействия этих двух областей, а о некотором их спутывании, когда он ошибочно переносит выводы, полученные им для области явлений, на область сущности. Последнее происходит в случаях двусмысленного употребления Юмом термина «объект» (то в смысле впечатления, то в смысле объекта вне нас) и неправомерного перенесения тезиса о том, что одно впечатление не выводимо из другого, на соотношение объектов вне нас, чем предрешается утверждение, что один объект не выводим из другого (или, по крайней мере, что такое выведение будто бы никогда недоказуемо).

Во-вторых, Юм придерживается принципа слияния двух планов анализа,— выявления наличия единичных причинных связей и установления истинности общего закона причинности. Это феноменалистически-номиналистская тенденция, и она приводит к тому, что Юм задерживается на первом из этих двух планов больше, чем это требовалось бы, в том смысле, что он нередко подменяет примерами решение вопроса в принципиальном его виде. Крен к такой индивидуализации ведет к тому, что при разборе разных примеров предположительного причинения у Юма стирается важное различие между причиной, поводом и условиями действия причины,— вместо анализа по существу получается *описание* явлений, при котором все описываемые впечатления предстают как в принципе однопорядковые и равноценные.

В-третьих, Юм делит рассмотрение причинности на следующие три проблемы. (1) Существуют ли объективные каузальные связи и можем ли мы твердо узнать об их существовании? При этом следует установить струк-

Библиотека "Руниверс"

туру каузальных связей, которая была бы присуща им в случае их объективности (Юм рассматривает ее применительно только к естественным наукам). (2) Почему люди столь убеждены в существовании объективных причинных связей, и какова структура механизма возникновения этой психологической убежденности? (3) Существуют ли причинно-следственные связи в психике людей и какова структура этих связей при условии их использования в науках? (Юм рассматривает это использование применительно только к некоторым общественным наукам.) При этом Юм стремится выяснить обстоятельства возможного перенесения этой структуры во все остальные науки, т. е. установить способ и условия распространения каузального метода во всех науках, при его, Юма, разумеется, понимании каузальности. Эти три проблемы Юм анализирует последовательно.

Последняя проблема, а в особенности вторая ее часть, соответствует убеждению Юма, выгодно отличающему его от Беркли, что без принципа причинности науки рассыпаются в прах, но их, науки, следует «спасти» потому, что они необходимы для промышленного и торгового процветания капиталистической Англии. Однако «спасение наук» Юм планирует осуществить так, чтобы избежать материалистического их обоснования. Он не желает «спасать» их ценой отказа от идеалистического феноменализма и не понимает, что сама задача их «спасения» возникает только потому, что их следует оградить от натиска воинствующего идеализма,— угроза для них возникает только с этой стороны. А на какой стороне сам Юм? Он пытается задержаться посреди между двумя основными философскими позициями, уподобляя себя кормчему, ведущему свой корабль между Сциллой идеализма Беркли и Харибдой материализма Локка и Ньютона. Собственно говоря, Юму приходится «спасать» не науку, а причинность, но только потому, что он сам же ее расшатал. Увидим, что из этого получилось.

Существует ли объективная причинность?

Рассмотрим первую проблему Юма. Он считает наличие объективных каузальных связей сомнительным, с самого начала своего исследования становясь на позиции агностицизма.

Когда Юм подвергает сомнению наличие объективных каузальных связей, то на деле это означает, что он

Библиотека “Руниверс”

почти отвергает их существование. Почти, но не нацело. Нередко он пользуется понятием объективной причинности, т. е. невольно сам же обращается к помощи материализма, хотя и в завуалированном виде, лишь регулятивно, условно. Так, например, в своей «Истории Великобритании» он довольно часто говорит о том, как внешние обстоятельства воздействовали на поступки исторических деятелей [1]. Подобные рассуждения Юма, к числу которых можно отнести и его замечания о влиянии материальных богатств на позиции людей в вопросах морали (в III книге «Трактата о человеческой природе»), предвосхищают те «контрабандные» апелляции к материализму, которые, как показал В. И. Ленин, имелись у Маха в его «Механике», а также и в других сочинениях эмпириокритиков конца XIX — начала XX в. Впрочем, возникающее отсюда противоречие в аргументах Юма не столь кричащее и резкое, как впоследствии у позитивистов, потому что оно несколько маскируется его общей агностической установкой.

Юм считает, что доказать объективное существование каузальных связей невозможно ни «априорно», т. е. путем логического выведения следствий из причин по рецептам рационалистов XVII в., ни «апостериорно», т. е. из опыта. Причем в обоих случаях он ведет рассуждение в плоскости конкретных примеров, подобранных далеко не исчерпывающим образом.

Исторически в оценке «априорных» доказательств причинности Юм был прав, поскольку критиковал то отождествление реально-каузальных связей с мыслительно-логическими, которое имелось у Декарта, Спинозы и Лейбница. Но он был прав не полностью, ибо не учитывал того, что в ходе исторического развития научные понятия делаются все более «емкими», а это расширяет возможности выведения из них следствий, соответствующих реальным результатам действия тех причин, которые описываются с помощью указанных понятий. Так, если в XVIII в. нечего было и думать о выведении из понятия «атом» понятия «радиоактивное излучение», соответствующего реальным последствиям возбужденных состояний атомов некоторых химических элементов, то в XX в.

---

[1] См.: (73, 2, 830—831), где речь идет о роли укрепленного лагеря, военной тактики и дисциплины войск, которую они сыграли в сражении при Денбаре.

Библиотека "Руниверс"

понятие атома стало значительно более содержательным и вообще иным, после чего понятие радиации стало выводимым из него как следствие определенных признаков, входящих в наиболее современное понятие атома. Но, конечно, никогда нельзя забывать, что из понятий и суждений могут собственно логически выводиться опять-таки только понятия и суждения.

«Апостериорные» доказательства существования объективной причинности Юм старается опровергнуть через последовательное рассмотрение признаков, входящих в понятие каузальной связи, т. е. элементов, составляющих структуру причинения. В качестве этих элементов Юм выделяет следующие: (а) пространственная смежность причины и следствия, которая имеет место и тогда, когда кажется, что причина и следствие разделены промежуточными образованиями, потому что причинение передается через последние; (б) смежность во времени, то есть непосредственное предшествование причины следствию, что происходит и тогда, когда кажется, будто они разделены длительным интервалом времени, потому что за этот период причина, продолжая действовать, аккумулирует скрытым образом свои последствия [1]; (в) необходимое порождение.

Последний из этих трех элементов требует специальных пояснений. Под «необходимым порождением» Юм понимает конгломерат двух разнородных моментов: (1) чувственно наблюдаемый факт безысключительного появления несколько раз того, что называют следствием, после того, что считают причиной этого следствия, и (2) примысливаемое к этому факту его истолкование как порождающего сущностного акта, будто бы скрывающегося под данным феноменальным обстоятельством. Таким образом, «необходимое порождение», в отличие от элементов (а) и (б), в опыте, по Юму, не обнаруживается. Наблюдаемая в опыте «первая половина» этого элемента, т. е. не имеющее исключений появление следствия, не дает строгих оснований для утверждения его «второй половины», т. е. акта собственно *порождения* следствия именно как продукта действия причины. Остается на выбор —

[1] Так, в случае отравления ядом бледной поганки человек примерно в течение суток чувствует себя здоровым, но в действительности в его организме уже происходят разрушительные биохимические процессы.

Библиотека "Руниверс"

либо считать, что такое порождение все же *необходимо* происходит, а это, даже при условии чисто юмистского понимания *необходимости* как *повторяемости,* никогда не имеющей исключений, придется принять как какую-то необъяснимую мистику, либо же примириться с тем, что объективная причинность недоказуема и ее, может быть, на самом деле и нет. Юм принимает вторую альтернативу.

Дополнительно он рассматривает тот «апостериорный» довод в пользу объективных каузальных связей, который сводится к ссылке на *сходство* между причиной и следствием. Если подобное сходство наблюдается и *В,* идущее после *А,* похоже на *А,* значит *А* есть причина, а *В* — его следствие. Но такое сходство либо не может быть зафиксировано, либо оно имеет место в таких случаях, где это сходство ровно ничего не может доказать (один день «похож» на другой, однако один день не есть причина другого дня). Окончательный вывод Юма таков: действие отличается от причины, а потому не может быть в ней открыто.

Этот вывод неверен, ибо даже полное отсутствие похожести между *А* и *В* не доказывает не только отсутствия причинно-следственной связи между ними, но и невозможности выявить и доказать это отсутствие иными аргументами, которые не связаны с чертою «сходство». И, собственно говоря, Юм искал не сходства следствия с причиной по тем или иным признакам, указывающим на их каузальную связь, а всего лишь внешнюю наглядную, чувственную их взаимопохожесть, которая, действительно, ничего не доказывает и тогда, когда она есть (дети похожи на родителей, но сходство встречается и между совершенно посторонними людьми), и тогда, когда ее нет (смерть лани не похожа на выстрел из ружья, но этим действием охотника была вызвана). С другой стороны, некоторое, диалектически относительное сходство между причиной и ее следствием бывает в большом числе случаев, и это обстоятельство не учитывать нельзя [1].

Итак, Юм считает, что наличие причинно-следственных связей недоказуемо. Указывая на то, что связи между впечатлениями, в смысле порождения одних из них другими, быть не может, и люди в своем опыте фик-

[1] Подробнее об этой проблеме см. 53 140—144.

Библиотека "Руниверс"

сируют только следование *B* после *A* и их смежность во времени и пространстве, он считает, что признать можно только факты подобного следования и не более того. Рассуждая иначе и утверждая, что каузальные связи налицо, люди ошибаются: они выдают следование за причинно-следственное отношение, т. е. мнимую каузальность принимают за подлинную и тем самым примысливают фикцию.

В результате, по мнению Юма, происходит то, что люди постоянно впадают в иллюзию post hoc ergo propter hoc («после этого значит по причине этого»). Но спрашивается, как и почему возникает эта иллюзия? Ведь «все явления, по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга; одно явление следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связи...» (73, 2, 76). Почему же люди столь упорно впадают в названное заблуждение вновь и вновь?

Как возникает убеждение в причинности?

Механизм появления и закрепления убежденности людей в том, что причинно-следственные связи существуют, разбирается Юмом специально и подробно. Все дело в том, что в структуру закона причинности в том виде, в каком он психологически складывается в сознании людей, вместо признака «необходимого порождения» входит фактически совсем иной признак «регулярной повторяемости» появления *B* после *A*. Следовательно, люди ошибочно принимают регулярность появления за необходимость причинения, и они ведут себя в этом отношении, как животные, которые то и дело впадают в подобные ошибки. Скажем, курица «полагает», что, поскольку всякий раз после появления на птичьем дворе хозяйки появляется и пшено, значит она (хозяйка) есть устойчиво действующая причина пшена, и каково же ее, курицы, «разочарование», когда оказывается, что однажды вместо пшена она встречает острый нож, отправляющий птицу в конечном счете в руки повара.

В целом названный механизм выглядит следующим образом. Люди фиксируют в сознании все три признака действующей каузальной связи,— следование, смежность и регулярность. Последний из этих признаков воздействует на второй из них, то есть на смежность, в том смысле, что придает ей статус активно действующего ассоциативного фактора. Возникающая ассоциация *B* с *A* закрепляется через регулярность повторения тем больше,

Библиотека "Руниверс"

чем дольше эта регулярность имеет место. Это закрепление обладает в свою очередь особой психологической структурой. Сначала образуется *привычка* к появлению *B* после *A* в случаях... $(n-2)$, $(n-1)$. Затем возникает *ожидание* того, что и в случаях $(n+1)$, $(n+2)$..., если появится *A*, то после него появится и *B*. Наконец, складывается и утверждается *вера,* что так будет и во всех дальнейших случаях... $(n+m)$, $(n+m+1)$ и т. д. Сами ассоциации, в том числе каузальные, строятся на основе привычки; теперь оказывается, что они сами ведут к образованию и закреплению привычек «каузальной психологии».

Уже Т. Гоббс в «Человеческой природе» писал об ассоциациях повторяемости и ожидания новых повторений как об источнике понятия «причина» (см.: 26, 1, 456). Но он и не помышлял о том, чтобы сделать отсюда вывод о совершенной субъективности этого понятия. Такой неправомерный вывод делают Беркли (в применении ко всему чувственно наблюдаемому), а с еще большей резкостью Юм (применительно к впечатлениям). Гоббс оперировал понятиями «вера (belief)» и «религиозная вера (faith)», не считая необходимым разграничивать их гносеологически: ведь всякая вера еще не есть знание. Юм стремится их разграничить, и для него «вера (belief)» — это особое чувство, без которого не может обойтись ни одна наука о природе. Это — «животное чувство» или «непонятный инстинкт», необъяснимый и иррациональный. Если и можно объяснить зависимость усиления «веры» от развития питающих ее ассоциативных связей, то глубинные корни ассоциативных сцеплений, а значит и «веры» все равно остаются, по Юму, за пределами научного исследования. Воздействие же «веры» могущественно: она превращает формулу «после этого значит по причине этого» в навязчивую схему мышления и поведения, которая толкает людей на ошибки и роковые поступки. Вместо знаний она сулит людям лишь надежды, предположения и разочарования.

Конечно, не приходится возражать Юму, когда он указывает на то, что нередко схема «после этого значит по причине этого» ведет к ошибкам. На это указывали и материалисты — тот же Гоббс, а также Гольбах и Гельвеций (28, 1, 364 и 23, 376). Но «нередко» не значит «всегда», и так дело обстоит прежде всего потому, что признак регулярности в большинстве случаев все же ука-

Библиотека "Руниверс"

зывает на скрывающуюся под ним каузальную зависимость. Но бывает и так, что он для фактически происходивших случаев причинения в непосредственном виде не обязателен. Относительно последней ситуации следует сказать, что *сложные* каузальные связи, как правило, бывают именно неповторимыми, хотя элементы этих связей, взятые порознь и в иных сочетаниях, повторяются, на чем и основана устойчивость физических законов. Таковы, например, многочисленные каузальные сцепления, которые привели к образованию планеты Земля, причем отдельные связи, входившие в эти сцепления, подчинялись определенным законам (например, закону всемирного тяготения), которые без опоры на факт регулярного повторения было бы в их исходной (функциональной) форме вывести невозможно. Юм как феноменалист проходит мимо подобной ситуации: тó, что для поверхностного взгляда представляется нераздельным, он и не пытается разделить, так что в конкретных случаях он почти не различает составных частей сложных причин, не выделяет причин главных, в отличие от второстепенных, не отделяет причины от поводов и условий их действия, а неповторимые (таковы они именно в силу сложности) каузальные связи как каузальные и не пробует рассмотреть.

Что касается многочисленных случаев, при которых факт регулярной повторяемости указывает на действительную причинно-следственную связь, то на эти случаи обратили внимание прежде всего именно материалисты и среди них Т. Гоббс. Но поскольку такие случаи многочисленны, оказывается, что в рассуждениях Юма об ассоциативной основе представлений о причинно-следственных связях имеется рациональное зерно именно с материалистической, столь для Юма нежелательной, точки зрения!

И. П. Павлов в результате своих исследований высшей нервной деятельности антропоидов пришел к выводу, что ассоциирование есть более широкое понятие, чем подчиненное ему понятие условного рефлекса. Последний имеет место тогда, когда некоторые существенные для животного свойства предмета, например, пищи, заменяются временны́ми сигналами. Он обратил внимание на особые, а именно *каузальные,* случаи условного рефлекса, при которых в психике сравнительно быстро «связываются два явления, которые и в действительности посто-

Библиотека "Руниверс"

янно связаны. Это уже будет другой вид той же ассоциации, это будет основа наших знаний, основа главного научного принципа — каузальности, причинности» (56, 3, 262). Таким образом, нередко (это не значит, что всегда!) верное представление о наличии причинно-следственной связи складывается сперва в виде соответствующей ассоциации. Представление это довольно элементарно, упрощенно, но оно ведь только начало дальнейшего познания данной связи. Э. А. Асратян по этому поводу замечает, что «в определенном смысле причинно-следственные отношения имеются в любом рефлекторном, в том числе и условно-рефлекторном акте... в сигнальных условных рефлексах они являются отражением сочетанного действия на организм совершенно разных, между собой каузально не связанных вещей» (17, 122—128), но через цепочку опосредствований все же как-то соединенных. Тем более отражаются реальные связи в указанных выше ассоциациях собственно каузального типа. Так решает вопрос материалистическая психология.

Как «спасти» причинность?

Обратимся теперь к третьей проблеме Юма. Она существенно важна для него потому, что в отличие от Беркли он, как мы знаем, не хочет довести расшатывание гносеологических основ науки до разрушения последней. Британской буржуазии нужны были наука, техника, производство, ибо без них нечего было и думать о завоевании и удерживании монопольного положения в мире XVIII столетия. Поэтому Юм прежде всего призывает в утилитарно-практической, повседневной жизни *верить* в существование причинных связей. «Если мы верим тому, что огонь согревает, а вода освежает, так это от того, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий» (73, 1, 386). Иначе говоря, предлагается не делать «далеко идущих» выводов из всей той критики по адресу объективной причинности, которую развил сам же Юм, и вести себя так, как *если бы* причинность все же существовала повсюду, хотя бы это и была «неведомая причинность» (73, 2, 380).

Но возвратиться к такой позиции значило бы перечеркнуть всю свою философию. Юм этого делать не стал, и потому он становится на путь сведе́ния всех видов причинности к психической, духовной. Этот путь был указан Беркли, но Юм не желает его пройти до конца, то есть до апелляций к воле божественного существа, и предпо-

Библиотека "Руниверс"

читает остаться феноменалистом. Он акцентирует факт несомненного наличия каузальных связей в области перцепций, где эти связи выступают в различных видах,— как порождение идей впечатлениями, а решений — мотивами, как ассоциативное сцепление и сила привычки. Причинно-следственный характер всех этих процессов не вызывает у Юма сомнений: в сфере сознания нет никакой свободы воли и там господствует строгий фатализм.

Итак, причинность существует, но только как способ соединения перцепций в области психики. Поэтому Юм считает возможным определять причинность вообще как «принуждение духа» переходить от одной перцепции к другой. Отсюда вытекает и способ каузальной интерпретации всех наук: они подлежат истолкованию в психологических терминах и должны стать ветвями науки о духовных процессах. Это равнозначно тому, что наукам предписывается описывать только переживаемые людьми явления, вплетенные в сетку их эмоций и влечений, и запрещается за эти рамки выходить.

Данную интерпретацию сам Юм осуществил применительно, по крайней мере, к четырем наукам — гражданской истории, этике, истории религии и в зачаточном виде — к математике. «История Великобритании» написана им как характерология, в которой исторические события и поступки участвующих в них исторических деятелей определяются их различными психическими установками, складом мышления, темпераментом и степенью подверженности религиозной экзальтации. Математику Юм трактует как продукт конструирующей силы воображения, а естествознание — как упорядоченные ассоциации впечатлений и идей, и эта его позиция не так уж далека от точки зрения неопозитивистов, видящих в науке лишь упорядочение чувственных данных, или же экзистенциалистов, для которых всякая наука имеет дело только с человеческим сознанием. В концепциях современных нам «философских антропологов», утверждающих, что всякая наука смотрит на природу субъективными глазами, юмистские мотивы лишь ослаблены и приглушены, но никак не умерли. Впрочем, эти мотивы у самого Юма, в его эссе, стали несколько «умереннее», приноровляясь к нефилософскому умонастроению публики и играя роль средства, упорядочивающего психологию повседневной жизни. В сочинениях же по критике религии Юм иногда рассуждает да-

Библиотека "Руниверс"

же как материалист: так, он отрицает возможность чудес, ссылаясь на единообразие причинно-следственных отношений в природе.

Оценка учения Юма о причинности

Какой общей оценки заслуживает учение Юма о причинности? Он был прав, критикуя ограниченно-метафизические представления о каузальном воздействии как об однолинейной передаче толчка, нажима и т. п. Прав был он и в том, что в основе представлений о причинности у неискушенных в науке людей находятся ассоциативные связи. Но он был не прав, полагая, что наука его времени ни в чем не вышла за пределы механического схематизма: уже учение Ньютона о всемирном тяготении и его закон равенства действия и противодействия открывали новые горизонты в трактовке каузальности, о существовании же этих горизонтов Юм и не подозревал. Концепция причинности Юма поверхностна, чисто описательна, созерцательна и пассивна. Современный шотландский комментатор Юма Э. Флю довольно метко обозначил ее как «позицию паралитика». Это не помешало, впрочем, тому, что все неопозитивисты XX в. так или иначе примкнули к юмистской концепции причинности. Если что и устранили они из нее, так это признак временно́й последовательности: Шлик и Рассел пришли к мнению, что все равно, считать ли, что прошлое есть причина будущего или же, наоборот, будущее есть причина прошлого,— важно лишь то, что мы можем «калькулировать», то есть выводить логически последствия из математических формул законов чувственных явлений. Впрочем, другие неопозитивисты так далеко не зашли.

Как подчеркивает Ф. Энгельс, каузальный агностицизм Юма опровергается общественной практикой, которая изменяет вещи и процессы так, что выполняются ранее сделанные прогнозы и реализуются предварительно поставленные цели. В ходе практического взаимодействия с объектами люди изменяют их в соответствии не только с ранее полученными об этих объектах и их связях знаниями и со своими намерениями изменить их так-то и так-то, но и со своими стремлениями лучше и полнее при этом познать мир. Эти стремления реализуются не сразу, но неуклонно, переступая через уверения Юма, будто люди никогда не смогут надежно познать причины, по которым хлеб способен их насыщать, а болезни одолевают человеческий организм или же побеждаются им.

Библиотека "Руниверс"

Да и что, собственно говоря, означает у Юма «познать?» Что понимает он под переходом от одних знаний к другим, более надежным? «Познание» понимается им как упорядочение впечатлений, а переход к более надежным знаниям — как смена одних схем упорядочения другими. Когда, спустя двести лет, К. Поппер стал истолковывать процесс развития знаний как постоянное применение метода проб и ошибок, а на этом основании сравнивать его с поведением крысы, ищущей выхода из лабиринта, он недалеко ушел от взглядов Юма, которые в принципе неспособны объяснить не только будущие, но и уже достигнутые успехи науки.

Только на основе диалектико-материалистического учения о соотношении относительной и абсолютной истины находит свое содержательное обоснование принципиальная возможность *объяснения* и все более глубокого *раскрытия* каузальных связей, а не только их внешнего описания. Находит свою легитимацию возможность *предвидения,* которое, с точки зрения Юма, есть некое непонятное чудо, хотя сам он отрицал возможность чудес. Предвидение же того, ка́к именно будет изменяться B, если мы так-то и так-то изменим A, укрепляет нас в сознательном убеждении (а не в механистически возникшей «вере»!), что здесь налицо каузальная связь $A \to B$, мы ее познали и она именно такова, какой мы ее познали. Ведь еще Ф. Бэкон при построении своих «таблиц степеней» в одинаковости тенденций количественного изменения A и B усматривал довод в пользу того, что перед нами каузальная связь. Если на это возразить, что в данном случае может оказаться, что мы имеем дело всего лишь с функциональной зависимостью между A и B, а в действительности причинно-следственная структура здесь такова $C \begin{smallmatrix} \nearrow A \\ \searrow B \end{smallmatrix}$, то это не перечеркивает вышесделанного вывода, а лишь указывает нам, что наше знание названных тенденций пока недостаточно.

Согласно марксистскому учению о причинности, последняя есть «частица», «момент» всемирного детерминистического взаимодействия. «Частица» в двух смыслах — во-первых, в том, что механическая и механистически понимаемая причинность есть очень огрубленное и суженное истолкование объективных каузальных связей, и, во-вторых, в том, что и при самом глубоком их понимании линейно-атомарные каузальные связи суть лишь

Библиотека "Руниверс"

составляющие многосторонних и многообразных диалектических взаимодействий. Условно и относительно выделяя атомарные «отрезки» причинения, их можно охарактеризовать как передачу от причины к следствию, а в то же время и в обратном направлении, трех компонентов — энергии, информации и массы (см. 84, 173).

Причины и следствия суть процессы, но не бывает процессов без их материальных носителей, а потому с неменьшим основанием каузальную структуру можно определить как воздействие одной вещи (объекта-носителя причины) на другую (на объект-носитель следствия). Но столь же верно и то, что не бывает вещей вне процессов, почему В. И. Ленин и отмечал, что «движущаяся материя» и «материальное движение» суть понятия синонимические. Вследствие этого правомерны и такие каузальные структуры: вещь → событие; событие → вещь; свойство объекта → свойство другого объекта; изменение свойства объекта → изменение свойства другого объекта. До сих пор среди марксистов не окончились споры на тему, существует ли *каузальная* связь между сущностью и объективными ее явлениями, но бесспорно. что следует признать ложной концепцию Беркли о непосредственном и ни от каких физиологических и объективно-внешних мотивационных условий не зависимом воздействии одной воли на другую волю. Не менее ложна и позиция Юма, принимающая факт каузальных связей в психике и только в психике, но отказывающаяся от любых попыток этот факт объяснить.

Поскольку процессы и события можно интерпретировать как изменения состояний объектов, то правомерна каузальная структура: процесс в прежнем состоянии объекта → новое состояние объекта с присущими ему процессами.

Отсюда вытекает, что Лапласову концепцию причинения как порождения нового состояния вещи прежним ее состоянием не так-то просто безоговорочно отвергнуть. Но если так, то появляются доводы и в пользу признания следующей каузальной структуры: состояние объекта → новые процессы в этом объекте. Примером такой структуры является зависимость психической функции от физиологически функционирующего мозга, где полной причиной психики будут внешний мир (основная причина), отражаемый в сознании, в единстве с нормально действующим мозгом (условие действия основной при-

Библиотека "Руниверс"

чины) и с потребностями индивида (повод действия причины). Что касается Юма, то, будучи феноменалистом, он и не помышляет о том, чтобы поставить проблему анатомо-физиологической и объективно-внешней детерминации психики и свойственных ей ассоциаций, для того чтобы выяснить эту детерминацию по существу.

Еще Гоббс обращал внимание на то, что характер следствия зависит не только от причины, но и от характера того объекта, на который причина действует. Скажем, горящая лучина вызывает разные последствия в зависимости от того, к чему ее поднесут: к горстке пороха на столе или же к пороховой бочке. Иначе говоря, происходит взаимодействие причины и объекта, в котором возникает следствие. С точки зрения философии диалектического материализма, в каждой причинной связи налицо взаимодействие, а всякое взаимодействие влечет за собой следствия, а потому исполняет роль причины. Но остановиться на этой общей формуле было бы неверно: прежде всего необходимо выделить те многие случаи, при которых «равностороннее» взаимодействие в целом является источником причинения.

Опять нужно напомнить о третьем законе механики Ньютона: действие всегда равно противодействию. Если, скажем, молотом нанесен удар по куску железа, то и этот кусок железа воздействует на молот не только в том смысле, что частично лишает его имевшейся у него энергии, но и в том, что изменяет поверхность, а может быть и строение более глубоких его слоев, в результате своего динамического «ответа». Юм не обратил никакого внимания на этот закон Ньютона и вообще никогда не трактовал каузальность как взаимодействие. Скептическое отношение к понятию «сила», критика этого понятия с использованием целого арсенала доводов, разработанных Юмом в ходе критики понятия «объективная причинность»,— все это помешало Юму обратить внимание на философские выводы из «взаимодействия сил». И вообще Юм, отмечая заслуги Ньютона перед наукой, сразу же постарался их обесценить, указывая на гипотетичность и загадочность «силы тяготения», на ее антропоморфность и т. д., чем в своей критике Ньютона «дополнил» Беркли, обратившего внимание на такие нерешенные великим физиком проблемы, как соотношение объективности и относительности, сущности и явления, факта и закона.

Библиотека "Руниверс"

Причинение как взаимодействие фигурирует в диалектико-материалистическом учении о каузальности по крайней мере в пяти различных видах: (а) следствия оказываются причинами новых следствий, так что возникает так называемая причинно-следственная цепочка; (б) следствия воздействуют на свои же причины одновременно с воздействием тех на эти следствия; (в) следствия неупорядоченно воздействуют на свои бывшие причины; (г) следствия воздействуют на свои причины по принципу упорядоченной обратной связи; (д) взаимодействующие друг с другом стороны противоречия являются *совокупной* причиной будущего состояния объекта, т. е. «синтеза» исходного противоречия. Кроме случая (г), все остальные виды причинения, строго говоря, имеют место в любой каузальной ситуации, но случай (д) является всеобъемлющим, так что (а), (б) и (в) могут быть истолкованы как уточняющие и дополнительные характеристики отношения «синтеза» к его причине, то есть отношения к взаимодействию сторон противоречия и к его собственным дальнейшим следствиям. Как бы то ни было, следует еще раз подчеркнуть, что всякая причинно-следственная связь есть взаимодействие и наоборот, но взаимодействия бывают различными по характеру в зависимости от степени внутренней связности той системы, в которой они «разыгрываются».

Итак, решение Юмом третьей проблемы причинности (как стремление «сохранить для наук понятие причинности») можно сформулировать довольно кратко: причинность есть необъяснимый факт, она пронизывает всю область психической деятельности, хотя, возможно, и не выходит за ее пределы. Этого для Юма достаточно: он полагает, что данное решение им проблемы наполняет уверенностью человека в его повседневной жизни и может удовлетворить ученого в его исследованиях и изобретениях. Как мы отмечали, Юм критиковал понятие «силы», аналогичное понятию «причинность». Много общего было и в форме критики, и в окончательном решении вопроса: силы ассоциативных сцеплений являются бесспорным фактом психической деятельности, но остаются *нерешенной* проблемой за ее пределами. Впоследствии Кант эту же проблему стал решать несколько иначе, но общий дух его решения мало отличается от юмистского, агностического. Однако для жизни и науки всего этого никак недостаточно! Агностицизм не может быть их путеводите-

Библиотека "Руниверс"

лем, и Ф. Энгельс с полным основанием указывает на общественную практику людей в различных взаимодействующих ее видах, как на средство, опровергающее в конечном счете агностицизм в самом его существе. Г. Лукач в работе «История и классовое сознание» (1923) попытался взять под сомнение это утверждение Энгельса, частично повторив тот же ход мысли и в позднем «Предисловии» (1967) к этой работе и утверждая, что успешная практика возможна и на почве ложных знаний (см.: 85, 19 и др.). Однако он забывает о том, что никакая ложно ориентированная, хотя бы и узкая, практика не может быть успешной долгое время.

Критика понятия личности

Критика Юмом понятий материальной и духовной субстанций подготовила его агностическое учение о причинах и силах. Критика им понятия «Я», личности, будучи продолжением рассуждений о духовной субстанции, подготовила учение Юма о религии.

Собственно говоря, Юм отождествил проблемы духовной субстанции и личности. Сильное сомнение в существовании первой тождественно для него отрицанию существования второй. Впрочем, это отождествление было и у Беркли, происходя от особенностей теологической догмы, которой тот был верен, и Юм предпочел следовать тому же подходу к вопросам, поскольку и для него здесь была существенна связь теории познания, онтологии и теологии, хотя и наоборот,— не в позитивном, а в негативном плане, в интересах критики. Никакой материалист, однако, на такое отождествление пойти не может: для него личность, сознательный субъект, есть по крайней мере психо-физиологическая, если не социальная, целостность, в основе которой лежит материальный субстрат, и эта целостность подлежит специальному и долгому исследованию.

Что же такое идея нашего «Я», согласно взглядам Юма? «...Такой идеи совсем нет» (73, 1, 366). То, что называют личностью, представляет собой в действительности совокупность, связку перцепций, находящихся в постоянном потоке, обладающих относительно устойчивым ядром, но постоянно изменяющих свой состав на периферии, а в конце концов и в ядре, в своей центральной части. Так понятая личность подобна венику, в котором от долгого употребления приходится заменять отдельные его веточки и целые части, постепенно обновляя его

Библиотека "Руниверс"

структуру. Индийские буддисты VI в. до н. э. в так называемых «Вопросах Милинды» использовали образ колесницы, постепенно разъединяемой на свои составные части, для того чтобы показать, как целое оказывается всего лишь соединением последних. Этот образ применим и в случае истолкования Юмом личности данного человека и всех прочих людей. Ведь их сознания тоже «суть не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий...» (73, 1, 367), и такое истолкование «Я» срывает с этого понятия всякое покрывало таинственности: легко (заметим, однако: слишком легко!) объясняются изменения духовного облика людей на протяжении их индивидуальной жизни, смерть не имеет в себе ничего мистического и есть лишь акт распадения структуры перцепций.

После написания «Трактата» Юма начали одолевать сомнения, и он стал разочаровываться в отдельных аспектах приложения учения о личности как связки перцепций к тем или иным вопросам теории и практики, хотя это учение хорошо послужило ему при критике религии. Отбросив личность, невозможно ни построить удовлетворительной этической системы, ни объяснить характер «веры (belief)», играющей важную роль в объяснении механизма причинности, ни разобраться в отличиях человека от животного, которые, как бы ни преуменьшил их Юм, все же бесспорны, и т. д.

Вообще проблема сопоставления человека с животным была в XVII—XVIII вв. крайне острой, опять-таки будучи непосредственно связанной с тем или иным отношением к религиозно-христианской догме. Декарт, как и церковь, предпочитал резко отличать человека от животных. Спиноза считает невозможным не отмечать различий между людьми и животными, но различия эти менее принципиальны (см.: 67, 1, 552). Заявления некоторых участников спора вокруг статьи «Рорарий» в «Историческом и критическом словаре» П. Бейля больно затрагивали интересы церкви (снижение человека до уровня бессловных тварей ставило под сомнение религиозно-моральную исключительность людей) и были важны для будущего науки (сближение людей с животными делало принципиально возможным применение к людям объективных способов изучения всех живых существ). Лейбниц в «Новых опытах...» подошел к решению той же проблемы с несколько иной стороны (он возвышает жи-

Библиотека "Руниверс"

вотных, и это подчеркивает единство всего органического мира)[1].

Юм не видит принципиальной разницы между мыслящим человеком и импульсивно реагирующим животным, но его взгляд на природу и структуру человеческого сознания не имеет никакого отношения к вопросам органической эволюции и исследования анатомо-физиологической основы высшей нервно-психической деятельности. Однако он имеет прямое отношение к взглядам Юма на религию: отрицание субстанциального «Я» помогало философу развернуть критику всех существующих, в том числе и деистических, религий. Получалось, что бесполезно искать какую-то нетленную и бессмертную, созданную богом душу. Рассуждения церковников о том, что самоубийство есть «страшное преступление» перед богом, не имеют под собой никакой почвы. Упования на загробную жизнь — не более, как наивная сказка.

Правда, в «Исследовании о человеческом познании» философ уже не говорит о «Я» как всего лишь о пучке впечатлений и идей. Столь крайнее решение проблемы личности вызвало у него сомнения. Но еще большие сомнения обуревали агностика относительно иных решений проблемы. Она остается открытой, однако уже одно это несло в себе для религиозно-догматического мышления немалую угрозу.

Критика религии

Наиболее прогрессивную часть учения Юма составляет критика им религии. Здесь он был союзником французских материалистов, хотя, как оказалось, не очень надежным. Поэтому положения В. И. Ленина о необходимости использовать атеистическое наследие просветителей XVIII в. в интересах нашей современной борьбы против религиозных заблуждений отчасти могут быть отнесены и к Юму.

Наибольшее позитивное значение для критики религии имели следующие сочинения Юма: «Естественная история религии» (1755), эссе «О бессмертии души» (1755), «О самоубийстве» (1755), «О суеверии и исступлении» (1741) и глава X «О чудесах» в «Исследовании о человеческом познании» (1748). Эти сочинения Юма вызвали

---

[1] Лейбниц полагает, что ожидание животными сходных с прежними событий свидетельствует о том, что им свойственна «тень разума» (43, 420).

Библиотека "Руниверс"

злобу и бешенство клерикалов; они преследовали философа, проклинали его в своих памфлетах, не допустили его к чтению университетских лекций. В 1761 г. римский папа запретил католикам чтение произведений Д. Юма.

Как возникла религия? Этот вопрос Юм поставил специально и попытался дать на него ответ. Религия вовсе не коренится непосредственно в человеческой природе как некая «религиозная потребность». Не есть она и случайный продукт нсважно когда именно состоявшейся встречи мошенника и глупца (формула Вольтера, в которой под «глупцом» имеется в виду невежественный человек прошлых времен). Религия не является также плодом страха дикарей перед непонятным, причины которого неизвестны и измысливаются посредством наивных и произвольных фантазий (так полагал Гольбах в своей «Системе природы»). Религия, согласно взглядам Юма, возникла закономерно, вследствие опасений первобытных людей за свое будущее, ввиду их страха перед возможностью гибели от грозных сил природы. Она появилась по причине желаний людей обезопасить свою жизнь от голода и холода и избежать страданий и гибели.

Человеческой природе свойственно,— писал Юм в «Естественной истории религии»,— стремление к полному удовлетворению потребностей, а это означает достижение счастья. В случае же невозможности добиться счастья в его совокупном виде человек пытается восполнить удовлетворение своих потребностей иллюзорно, средствами фантазии. Обращение к иллюзорным средствам достижения счастья возбуждает приятные надежды, которые уже сами по себе влекут за собой состояние иллюзорной удовлетворенности. Отсюда мольбы людей, адресованные к силам природы, обращения за помощью к рекам, лесным чащам, луне, солнцу и т. д. Возникают фетишизм, впоследствии политеизм, а позднее — религия монотеизма.

Итак, причина религиозных чувств — в чувстве неудовлетворенности потребностей, т. е. в определенном психическом состоянии людей. Животные, как и люди, имеют потребности, и далеко не всегда находят свое удовлетворение. Но, в отличие от животных, только люди способны находить нереальные заместители предметов своих стремлений и страстей. Еще до Фейербаха Юм приходит по сути дела к выводу, что человек — это животное, способное к фантазии. Такой ход мыслей был в

Библиотека "Руниверс"

последующем столетии продолжен и развит великим немецким просветителем, но уже Юм искал корни религии в психической природе людей, не видя собственно социальных ее источников. «...Человечество, находящееся в полном неведении относительно причин и в то же время весьма озабоченное своей будущей судьбой, *тотчас же* признает свою зависимость от невидимых сил, обладающих чувством и разумом» (73, 1, 382. Курсив мой. — *И. Н.*).

Критическое отношение Юма к религии было очень сильным. Он иронически, едко пишет о вере в божественные чудеса, объявляет культ и молитвы вздором и нелепицей. Но религия не только бесполезна, она и вредна. Не принеся людям ожидаемого ими счастья, она привела ко лжи, лицемерию, моральному оскудению, человеконенавистничеству и кровавым преступлениям. В «Истории Великобритании» Юм показывает, как различные христианские церкви в корыстных политических целях стравливали друг с другом людей, разжигали их взаимную ненависть и подстрекали к массовой резне. Юм хорошо видел эгоистическую подоплеку деятельности церковников и срывал с нее маску, хотя и не квалифицировал ее как служение интересам господствующего класса.

Итак, религия есть великое зло в человеческой жизни. Измыслив ее, люди вместо полезной для них веры (belief) в естественные причинные связи обрели вредную веру (faith) в чудесную, сверхъестественную беспричинность. Освободившись от религиозного фанатизма, люди сотворят благо для себя и своих потомков... Разоблачение реакционной роли религии в жизни общества составило лучшие страницы сочинений Давида Юма.

Но существует ли бог? Это уже особый вопрос, и переход к нему от вопроса о происхождении религии соответствует переходу от второй проблемы причинности к первой. Юм много лет писал «Диалоги о естественной религии», не раз возвращаясь к их тексту с целью переделки и улучшения. Они были изданы только после его смерти. В этом сочинении он рассматривает названный вопрос очень подробно, но в довольно сложной форме.

Одна за другой перечеркиваются им все известные в то время попытки доказательства бытия бога. С помощью тонких и подчас остроумных аргументов философ высмеивает теистов, пантеистов и деистов, т. е. представителей всех основных «отрядов» теологического «воинства».

Библиотека "Руниверс"

Но отвергнув веру в чудесную сверхъестественную беспричинность, Юм принимает (может быть, точнее сказать: допускает) веру в сверхъестественную причину. Отклонив все варианты религиозных построений, он не исключает возможности принятия религии, но без ее специфических построений и теологических догм. Нет оснований верить в существование бога-личности, но есть, по его мнению, основание оправдать веру в некую верховную «Причину вообще». «...Причины порядка во вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом» (73, 2, 563).

Получается так, что вера (belief) в объективную причинность, одобряемая Юмом как правильная житейская позиция, используется им же как основание для допущения веры (faith) в сверхъестественную причинность. Агностицизм не в состоянии привести к атеизму и останавливается «на полпути» к нему. Санкционируемая Юмом абстрактная «естественная религия» соединяет в себе минимум из всего того, что является общим для различных религиозно-философских решений проблемы бытия и предикатов божественного существенного существа. Тем самым Юм предвосхитил более позднюю житейскую позицию английского буржуа XIX в., который позволяет себе быть равнодушным и к религии и к религиозным спорам и не обременяет себя религиозной практикой, но считает, что простой народ должен продолжать верить в бога, как он верил в него многие сотни лет прежде: если неверие развязывает «джентльменам» руки в их погоне за золотым тельцом, то богобоязненность простых людей удерживает их в послушании и покорности. С другой стороны, Юм в «Диалогах...» в существенном пункте недалеко ушел от «Трактата», где он писал: «...если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то ...она ничего от них и не отнимает, и все остается совершенно в том же положении, как и раньше» (73, 1, 365).

Для господствующего класса агностицизм Юма в вопросах религии оборачивается ироническим скепсисом, а для трудящихся — боязливой верой в возможность высшего возмездия за «грехи», не доказуемую, но и не опровергаемую до конца. Для христианской церкви тот же агностицизм указывает на последний надежный рубеж, где она еще долго сможет отстаивать свои привилегии перед напором просвещения, науки и социального прогрес-

Библиотека "Руниверс"

са, — этот рубеж есть религия без всякой догматики, но с претензией указывать на наличие высших, непостижимых «тайн», перед которыми следует пребывать в благоговении и молчании.

Правда, сам Юм, как мы отмечали, держался перед смертью как атеист. Не исключено и даже весьма вероятно, что и в теоретическом отношении он пришел к атеистической позиции, хотя в «Диалогах о естественной религии» это либо не отразилось, либо зашифровано самым тщательным образом. Этой позиции прежде безуспешно ожидали от него французские материалисты; впрочем, они применили в интересах борьбы против религии и церкви и то, что было прогрессивного уже в агностической его иррелигиозности. Просветитель Шарль де Брос в книге «Культ богов-фетишей» (1760) широко использовал идеи Юма о происхождении религии без указания источника, что не было в те времена чем-то недопустимым. Из этой книги молодой Маркс сделал в 1842 г. выписки (так называемые «Боннские тетради»), а затем частично использовал их в своей публицистике на страницах «Рейнской газеты» при критике тех идеологических явлений, которые позднее назвал товарным фетишизмом. Но Маркс не воспринял, разумеется, юмистской позиции в религиозной проблеме. Позднее он, характеризуя ограниченность Юма как критика религии, писал о нем как о стороннике «культур-кампфа», т. е. как о буржуазном просветителе. Эта характеристика относится, понятно, к Юму только как к противнику ортодоксальных и сектантских вероучений. Во многих других вопросах Юм был не столько просветителем, сколько противником просветительской идеологии.

Этика Юма. Проблема этического дескриптивизма

При разборе этического учения Юма обнаруживается, что в отличие от истории и критики религии он занимает в этой проблематике уже не просветительские, а противоположные им позиции Некоторые принципы его метода роднят его с современными ему передовыми французскими мыслителями и здесь, как-то представление о неизменности человеческой природы и о строгом детерминизме, которому подчинены все поступки людей, а также враждебность религиозному аскетизму и ханжеству.

Этику Юм считал чрезвычайно важной частью философского учения, и недаром его главный труд был на-

Библиотека "Руниверс"

зван им «Трактат о человеческой природе». Но неправ Г. Петрович, который в своем исследовании «От Локка до Айера» утверждает, что вся философия Юма *сводится* к морально-психологической проблематике, для которой анализ вопроса о причинности не более как пропедевтика, так что Юма можно-де считать основателем «философской антропологии» в том смысле, в каком этот термин употребляют на Западе во второй половине XX в. Однако в действительности учение Юма о причинности выходит далеко за рамки антропологизма как проблемы и говорит в не меньшей степени и о его «сциентистских» интересах и внимании к проблемам обоснования научного знания вообще.

Как бы то ни было, Юм отдал больше всего сил разработке психологии морали и философской интерпретации полученных при этом выводов. На эту интерпретацию повлияли идеи, заимствованные им от различных предшественников. Он согласен с Шафтсбери и Хатчесоном в том, что этика есть дело чувства, а не разума и она должна быть построена независимо от познания чего-то «особого», что находилось бы «вне» моральных и вообще психических побуждений людей. Уже эти два мыслителя придавали важное значение «симпатии» как альтруистическому чувству. От Гоббса Юм заимствует отрицание какой-либо сверхъестественной морали, имеющей «божественное» происхождение. Из учения Ньютона о гравитации Юм делает вывод о возможности истолковать «симпатию» как особого рода притяжение между людьми. Однако этика Юма не эклектична: его агностицизм и ассоцианизм придали ей единое направление, хотя и не смогли обеспечить однозначности в конечных результатах.

Отправным пунктом этического учения Юма были не перечисленные выше мотивы сами по себе, но, как и в теории познания,— описание содержания человеческой психики,— на этот раз содержания эмоционального, то есть «рефлексии» (как ее понимал Юм). Рассмотрение аффектов и их ассоциативных взаимодействий составляет второй том «Трактата...» и проведено там с большой тонкостью и обстоятельностью. Для того чтобы этика стала научной, необходимо,— убежден Юм,— чтобы она превратилась прежде всего в психологию аффектов. Порок и добродетель не есть нечто объективное, моральные оценки и не истинны, и не ложны, а просто «имеются на-

Библиотека "Руниверс"

лицо», как и побуждения, взгляды и поступки людей. И задача этики состоит в первую очередь в том, чтобы описывать, какие, где и когда у людей бывают моральные импульсы, как и когда люди поступают в соответствии с этими импульсами или же не в соответствии с ними. Юм доказывает необходимость построения этики как описательной *дескриптивной* дисциплины. Стремясь к разработке дескриптивной этики, Юм имел в виду приблизить ее как науку к фактам и освободить ее от произвольных и бесплодных спекуляций.

Как оценить нам дескриптивизм Юма? Прежде всего, надо заметить, что подходы к созданию науки о морали вообще немыслимы без предшествующего описания того, как люди в различные периоды истории вели себя в моральном отношении, как они оценивали свои собственные поступки и поступки других лиц и какие имели представления о моральном идеале. Историко-фактический материал дает основу для выводов о том, в каком направлении изменялись моральные взгляды тех или иных слоев общества, а эти выводы в свою очередь дают пищу для дальнейших теоретических обобщений. Поэтому было бы неверно отрицать рациональный момент в пропаганде Юмом этического дескриптивизма, не говоря уже о том, что прогрессивная составляющая этих его взглядов заключалась в их критической направленности против построений Кларка, Кэдворта, Волластона и других религиозных доктринеров в этике.

Но нельзя забывать и о том, что одной только дескриптивной этики для создания целостной этической системы недостаточно при любых условиях. Что касается Юма, то его дескриптивизм с самого начала заметно пропитан агностицизмом, и потому он испытывает тяготение к тому, чтобы только дескриптивной этикой и *ограничиться*. Агностик и — в данном отношении — антипросветитель в принципе не верил в возможность ни теоретической, ни нормативной этики. Он изгоняет разум из морального сознания людей, отрицая его роль как руководителя поступков и мнений. Абсолютизация дескриптивизма идет рука об руку с набросанной Юмом неприглядной картиной человеческой природы — люди слабы и непостоянны, так что можно было бы сказать, что они обладают постоянным свойством непостоянства, ибо то и дело подвержены капризной игре ассоциаций. «Из слабостей, свойственных человеческой природе, наиболее всеобщей и

Библиотека "Руниверс"

бросающейся в глаза является та, которую обычно называют *доверчивостью,* иначе говоря, крайняя готовность верить свидетельствам других людей» (73, 1, 213), так что люди чаще всего пробавляются не знаниями, а лишь верованиями и субъективными склонностями. В этой концепции «унижения человека» Юм соединил фатализм французских материалистов со своим агностицизмом: фатально действующий ассоциативный механизм, приложенный к случайному содержанию потока субъективного опыта, не может привести ни к какой *теории* морального поведения и дает ключ только к *описанию* последнего.

Не удивительно, что современные нам представители неопозитивистской этики, так называемые «эмотивисты», проявили повышенный интерес к приведенным рассуждениям Юма. Они аплодируют его тезису о том, что «порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа» (73, 1, 617—618). Но наибольший интерес вызывает у них концовка 1 главы I части третьей книги «Трактата о человеческой природе», где Юм писал следующее: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть,* не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно.* Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или *не должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него» (73, 1, 618). Поскольку авторы теоретических и нормативных систем этого основания не указывают, их системы доверия не заслуживают.

По поводу приведенной цитаты «эмотивисты» исписали горы бумаги, увидев в ней не только оправдание

Библиотека "Руниверс"

узкого дескриптивизма, но и обоснование полной автономии теоретической этики, коль скоро такую пытаются строить. Иными словами, Юм предвосхитил не только Канта, но и Мура. Действительно, за полтора столетия до неореалиста и духовного отца «эмотивизма» Д. Мура, Юм утверждает, что суждения оценок и норм не вытекают из суждений о фактах, так что доля истины в неопозитивистских комммментариях к этике Юма есть (ср. 39, 55 и 245).

Но дело обстоит сложнее. Во-первых, Юм отрицает возможность фактического обоснования не для всех суждений, относящихся к этике. Суждения дескриптивной этики, по его убеждению, как раз могут и должны опираться на факты, правда, факты чисто психологического свойства. Собственно говоря, задача описательной этики и состоит в том, чтобы эти факты *описывать*. Во-вторых, считая, что ценностные суждения *не вытекают* и логически не дедуцируются из суждений, фиксирующих факты поведения и взгляды людей, Юм никогда не утверждал, что ценностные (в том числе и моральные) суждения и суждения о фактах логически *не совместимы*. Когда «эмотивисты» приписывают Юму последнее, они совершают явную передержку. В-третьих, специалисты в области так называемой деонтической логики в наши дни доказали, что принцип полной независимости теоретической этики от этики дескриптивной не имеет, строго говоря, отношения к логике и представляет собой внелогический постулат, не находящийся ни в согласованности, ни в противоречии с современным нам пониманием логического следования. Поэтому логикой не запрещается отрицание принципа автономии, и логически переход от суждений типа «...есть...» и «...не есть...» к суждениям типа «...должно...» и «...не должно...» вполне допустим, возможен и правомерен.

Следует добавить, что, как показал исторический материализм, зависимость теоретической и нормативной этики от описательной не является изначальной, ибо она в свою очередь зависит от социально-классовой обстановки и позиций как этика-теоретика, так и этика-дескриптивиста. Когда они соединяются в одном лице, эта вторая, более фундаментальная, зависимость не исчезает, и ею определяется через различные опосредствующие звенья как позиция дескриптивного исследования, так и теоретическое построение.

Библиотека "Руниверс"

И последнее. Сам Юм не остался на уровне этического дескриптивизма, и его искания в вопросах теории морали пошли совсем не в сторону неопозитивистского нигилизма. Ему все же пришлось выйти за пределы скептическо-агностического ограничения этики, хотя целостной теоретической и нормативной концепции он так и не смог разработать. Наибольшее, чего он добился, это взаимное соединение трех различных, хотя частично и взаимосвязанных, мотивов — *гедонизма, утилитаризма и альтруизма.*

Гедонистический мотив этики Юма наиболее тесно связан с его агностицизмом. Добродетельным следует считать то, что вызывает чувственное удовольствие, а порочным — то, что несет с собой страдание, боль, горе. Субъект оказывается мерой моральных оценок, причем субъект как чувственно-единичное, не социальное существо. Хотя подобная позиция означала выступление против религиозного традиционализма и была тем самым небесполезной, Юм чувствовал ее узость, слабость и недостаточность.

Поэтому он склоняется к утилитаристской этике и высказывается в том смысле, что морально благим будет то, что полезно для человека, а тем более для всего общества, а морально злым — то, что для людей вредно. «Вообще какая похвала заключена в самом эпитете *полезный*, какой упрек — в противоположном этому!» (73, 2, 221). Полезное приносит удовольствие не краткое, а длительное и не чреватое никакой печальной расплатой за мимолетные радости. Иными словами, утилитаристская позиция Юма — это как бы усовершенствованный гедонизм. Но не «разумный эгоизм», потому что Юм, как и Гольбах, убежден во всеобщности эгоистических чувств, но несогласен с верой последнего в мощь человеческого разума. В Англии той эпохи были и другие утилитаристы, например, Джон Гай (Gay), но и они считали разум и эгоизм трудно соединимыми в практической жизни понятиями, хотя эти понятия вполне согласуются в принципе.

И, наконец,— альтруизм, переход к которому совершается через подчеркивание социальной полезности эгоизма и общественного эгоизма, как нормы. Добро в моральном смысле слова — это то, что полезно для всех без исключения. Но путь к реализации морального добра Юм видит не в распространении «разумного» понима-

Библиотека "Руниверс"

ния людьми того, что всеобщая польза и выгода состоят в их единстве, взаимопомощи и благожелательности, потому что в распространение разума Юм верит мало. Он уповает совсем на другое, а именно на автоматическое действие развитого будто бы во всех людях особого социального инстинкта, который называется *«симпатией»* [1]. Этот инстинкт представляет собой чувство стадного сопереживания, сочувствия, которое потом переходит в некое «чувство локтя». Возникает, закрепляется и усиливается этот инстинкт по законам ассоциации. Созерцание счастья других людей пробуждает в сознании приятные переживания (о зависти Юм здесь забывает), а несчастья — переживания неприятные. Человек стремится к повторению приятных переживаний, и это стремление переходит в желание радости и пользы всем окружающим. Впрочем, иногда Юм пишет о «симпатии» просто как об особом влечении среди других влечений, свойственных человеческой природе.

Принцип «симпатии» был впервые введен в английскую этику Ральфом Кедвортом и Ричардом Кемберлендом (см.: 79, 211). Много писали об этом принципе, как было отмечено, Шафтсбери и Хатчесон, а после Юма — А. Смит, и «симпатия» в их сочинениях выглядит подчас очень по-разному, но во всех случаях она фактически затушевывает и факт классового антагонизма в буржуазном обществе, и партикуляризм и индивидуализм в среде господствующего класса. Поддаются выявлению и другие ее функции. Так, она призвана стимулировать благотворительность как средство смягчения недовольства в «простом народе», обосновывать единение всех «джентльменов», т. е. их внутриклассовую солидарность, и приукрасить как унылый образ Юмова человека-эгоиста и импульсивного животного, так и общую картину кричащих противоречий капиталистической Англии, маскировку с которой смело сдернул Б. Мандевиль в своей знаменитой «Басне о пчелах». Все хорошо или будет хорошо, — заверяет, напротив, Юм, и с помощью механизма симпатических чувств распространятся и будут утверждены «счастье человечества, общественный порядок, семейная гармония, взаимная поддержка друзей...» (73, 2, 223).

---

[1] В период написания очерков Юма на моральные темы термин «благожелательность» означал у него то же, что и «симпатия».

Библиотека "Руниверс"

Что касается психологической подоплеки «симпатии», то соображения Юма о ней возникли все же не на пустом месте. По данным психологии, «сонастроенность» и инстинктивная солидарность бывают, конечно, не только у муравьев или в овечьем стаде. Наблюдения Б. Малиновского над функциями языка в первобытных группах людей выявили, например, этапы становления чувства архаичного коллективизма в смысле готовности к совместным действиям еще до того, как этот коллективизм может быть охарактеризован как племенное, родовое, классовое и т. д. самосознание. На стихийный характер становления широко распространенных социальных чувств, и в том числе чувства солидарности, указывал Ф. Энгельс.

«Симпатическая» теория Юма, хотя и возникла как своего рода «усовершенствование» гедонистических и утилитаристских положений его этики, все же не привела к созданию целостного учения. Остается разрыв между утилитаризмом (справедливость как польза) и альтруизмом (чувство любви к ближним), между социально выработанными принципами и естественными порывами человека. Б. Суходольский считает даже, что Давид Юм был первым философом, который увидел действительную глубину этого разрыва в человеческой душе (см.: 91, 396). Думается, что это все же преувеличение: об этом разрыве со всей четкостью впервые пишет (разумеется, в терминах своей системы) И. Кант. А в представлениях Юма альтруизм социален, а утилитаризм имеет инстинктивно-биологические корни. Противоречие внешне сглаживается, но ценой иллюзий, в которых пребывал Юм в отношении окружавшей его действительности.

Эстетика Юма

На первый взгляд, более последовательной, чем в этике, представляется концепция, развиваемая Юмом в области эстетики. Отказываясь от попыток построения теоретической эстетики, в эссе «О норме вкуса» (1757) он заявляет, что бесполезно искать объективную основу прекрасного или же безобразного. Прекрасное «существует исключительно в духе... и дух каждого человека усматривает иную красоту» (73, 2, 724). А потому «спорить можно об истине, а не о вкусе» (73, 2, 213). Познавательные функции искусства не существенны. Существуют только эстетические *эмоции,* а они различны у разных людей и неодинаковы, если сравнить их у творцов искусства и у его потребителей, у

Библиотека "Руниверс"

разных зрителей одного и того же художественного произведения и т. д. В этих тезисах по-своему были преломлены борьба Локка против теории врожденных идей и полная субъективизация чувственности у Беркли.

Следовательно, надо удовольствоваться дескриптивной эстетикой, которая сводится к описанию разнообразных художественных вкусов у разных народов в разные эпохи их жизни. Кроме того, по Юму, как наука возможны психология художественного восприятия, а на этой основе — литературно-художественная критика. И надо заметить, что развитие эстетической мысли после Юма, утратившее психологический параметр исследования, который у него был центральным, и надолго ставшее «чисто философским», стало вместе с тем и односторонним. Из поля зрения ее теоретиков на многие десятилетия выпал факт комплексности эстетических проблем, о чем потом пришлось пожалеть. С другой стороны, неправ был и Юм, отождествивший всю эту проблематику с психологической, что вело к еще большей односторонности.

Но усиленно настаивая на разнообразии художественных вкусов, Юм сразу же столкнулся с вопросом о том, почему художественные вкусы людей меняются не хаотично, а в каком-то определенном, но непонятном порядке? Почему, с другой стороны, определенные вкусы, наоборот, довольно устойчивы и широко распространены? Свои собственные эстетические вкусы и пристрастия Юм считал наиболее верными и современными, стремясь распространять их через те эссе, которые были посвящены литературно-критическим вопросам. Очевидно, что при формуле «о вкусах не спорят» оставаться было нельзя, и ее надлежало либо дополнить, либо заменить.

И получилось так, что именно в эстетике Юмов скепсис сыграл отчасти методологическую роль средства расчистки почвы для возведения в будущем здания положительной теории. Но скептицизм Юма был не только позитивно-методологическим, в гораздо большей степени он был проявлением агностического миропонимания. Не удивительно, что положительную теорию самому Юму создать не удалось, хотя он предпринял попытки построения утилитаристской эстетики с привлечением ассоцианистски перетолкованных принципов классицизма [1]. Попутно

---

[1] Это перетолкование он осуществляет в специальном примечании в конце главы III «Исследования о человеческом познании». См.: 73, 2, 27 и 863.

Библиотека "Руниверс"

возникли и другие, может быть, неожиданные для Юма результаты. Имеется,— заявляет Юм,— вкус, общий всем людям. «...При всем разнообразии и причудах вкусов существуют определенные общие принципы одобрения и порицания, влияние которых внимательный глаз может проследить во всех действиях духа» (73, 2, 728). Людям нравится полезное и соответствующее утилитарным целям. Прекрасное — это то, что целесообразно устроено именно для достижения таких целей, и если взгляды людей на то, что прекрасно, а что безобразно, изменялись, то это происходило потому, что изменялись их взгляды на то, что полезно, а что вредно (см.: 73, 1, 429). А если они не изменялись, тому также были свои причины. Мужество, например, всегда было полезным для людей, а потому им всегда восхищаются как украшением человека (см.: 73, 2, 297) [1]. Но безусловно прекрасен и внешний вид здорового, молодого человека, почему и было так, что древние греки мало различали моральные и эстетические достоинства людей. По-своему, надо признать, прекрасны в этом смысле и животные, что, однако, требует внимательных наблюдений (см.: 73, 1, 430). Таким образом, между эстетическим и познавательным снова перебрасывается мостик, продолжаемый до этического.

Но как отличить то полезное, которое переживается нами именно как *прекрасное*, от иных, не менее полезных и в качестве полезных оцениваемых вещей и событий? Где мерило специфически эстетического чувства? Юм не смог дать определенных ответов на эти вопросы. В своих эссе он фактически отходит от начальной агностической позиции, но не приходит к какой-либо достаточно разработанной иной точке зрения. Однако направление начавшейся эволюции его взглядов примечательно.

В очерке «О простоте и изощренности [литературного] стиля» (1742) он рассматривает антиномию естественности и изысканности, которая составляет по сути дела целый узел диалектических проблем. Как найти должную «середину» между примитивизмом и манерностью? Юм придерживается буржуазно-аристократических вкусов и потому много пишет об изяществе, а в то же время и о сдержанности. Но в конечном счете он предпочитает простоту и выступает против гиперболизации и всякой ис-

---

[1] Из этого примера, кстати, видно, что Юм не разъединяет эстетическое и моральное, а наоборот, связывает их.

Библиотека "Руниверс"

кусственности. «...Изощренность менее прекрасна и более опасна, чем простота», и плохо, когда авторы находятся «далеко от простоты и естественности» (16, 160—161). И это пишет защитник классицизма!

В сборнике «Четыре исследования» (1757) Юм поместил очерк «О трагедии», в котором он продолжает критику субъективизма в эстетических оценках и ставит воздействие пьесы на зрителей в зависимость от правдивости сценического произведения, то есть от того, насколько оно «подражает» действительности. «..Трагедия является подражанием, а подражание (imitation) само по себе всегда приятно» (16, 164), оно вызывает волнение зрителей и приводит в действие ассоциативные механизмы сходства и контраста. Юм набрасывает тонкий этюд взаимодействия аффектов и описывает разные последствия подражания в искусстве, анализ которого продолжил его ученик А. Смит в наброске «О природе того подражания, которое имеет место в так называемых подражательных искусствах» (опубликован посмертно) (см.: 89). Самое же важное здесь было в приближении Юма к требованиям *реализма* в искусстве, причем примитивный натурализм вызывает с его стороны столь же отрицательную реакцию, как и всякие ложный пафос и претенциозная напыщенность.

Юм творил в тот период развития культуры, когда в Англии господствовал классицизм, и это продолжалось вплоть до третьей четверти XVIII в. Авторитету картезианской эстетики Буало отдал дань и Юм, видевший в творчестве Вергилия и Расина недосягаемый идеал, что уже не вязалось с его утилитаризмом. Но реалистическая компонента эстетики Юма подрывала не только его агностицизм, но и его приверженность классицизму. Отсюда же проистекала и положительная оценка им некоторых художественных явлений, ныне называемых нами романтическими (поскольку почти во всяком виде реализма есть некоторая возможность для романтизма), отсюда и возражения Юма против «чистого искусства» и искусства религиозно-церковного.

С изменением во взглядах Юма на искусство связан и его интерес к объективным закономерностям развития искусств. В эссе «О красноречии» Юм отмечает зависимость ораторского искусства от истории и состояния политической жизни в данной стране, а в очерке «О совершенствовании в искусствах», где речь идет также о

Библиотека "Руниверс"

художественных промыслах и промыслах вообще, приближается к мысли о социально-экономической обусловленности периодов расцвета и падения искусств.

Эволюция взглядов. Итоги

Вообще, если сравнить эссе Юма с его «Трактатом о человеческой природе», обнаруживается отход его от первоначального агностического кредо к несколько расплывчатому «умеренному» скептицизму. Это произошло, например, с учением Юма о личности, где он отказался от редукции психических процессов к комбинациям перцепций, подобно тому как в эстетике отказался от редукции прекрасного к комбинациям впечатлений. Складывается позиция скептицизма в отношении самого агностицизма в его крайнем виде, и эту позицию Юм называет «умеренным (mitigated) скептицизмом», причем в отдельных практических вопросах она приближается даже к стихийному материализму, никогда, впрочем, не переходя в него[1].

Весьма реалистически Юм рассуждает, например, в очерках по политической экономии. Хотя и здесь дает о себе знать его агностицизм, когда он выдвигает поверхностные и недоказанные тезисы, все же логика исследования объективных процессов приводит его, как отмечал К. Маркс, к противоречию с агностическими постулатами, которые он перестал акцентировать и стал их «смягчать», но от которых он все же никогда нацело не отказывался (см.: 1, 13, 144).

Последние тридцать лет своей жизни Юм не писал по собственно философским вопросам, но у него было много возможностей подвергнуть критике прежнюю свою философскую позицию. Этих возможностей Юм не использовал ни разу, хотя отход его от тех крайностей агностицизма, которые ведут к субъективному идеализму и солипсизму, несомненен, что видно уже из сравнения «Исследования о человеческом познании» с «Трактатом...» Почему же так? Очевидно, потому, что указанный отход не был столь значительным, как это сначала кажется, когда обращают внимание на то, что в своих эссе Юм ближе к идеям Просвещения, чем в специальных философских работах, и выдвигает на первый план из прежних своих воззрений именно то, что с этими идея-

---

[1] Неправ А. Сикора, изображая Юма материалистом «повседневной жизни» (см.: 88, 153).

Библиотека "Руниверс"

ми согласуется. Это, казалось бы, «возвращение» к просветительской философии на деле есть только кажимость: Юм в своих очерках ставит перед собой иную задачу. Он стремится раскрыть психологию повседневной жизни современного ему буржуазного общества, и осуществляет эту свою попытку тем же самым метафизическим методом, который применяли французские просветители. Нередко поэтому в поле его зрения попадают те же фрагменты социальной видимости общества, что и у них, хотя он далеко не всегда одинаково с ними оценивает их. Основному ядру своей агностической концепции он остался верен до конца жизни, что видно из его «Диалогов о естественной религии», над которыми он не переставал работать и размышлять до последних своих дней. Это видно из того, что более поздняя «гибкая» позиция Юма была по сути дела заложена уже в его «Трактате...», где он указывал, что «истинный скептик будет относиться с недоверием не только к своим философским убеждениям, но и к своим философским сомнениям...» (73, 1, 389). Это значит, что скептик (агностик) должен не отказываться от скептицизма, а «сохранять свой скептицизм во всех случаях жизни» (73, 1, 386). Он должен уметь быть скептиком.

От агностицизма Юма шла прямая дорога к позитивизму, возобладавшему в XIX в. в Англии, а в первой половине XX в. распространившемуся и во многих других капиталистических странах.

Б. Рассел заявлял, что взгляды Юма представляют в некотором смысле тупик в развитии философии; в развитии его взглядов дальше идти невозможно (см.: 61, 678). Юм — последний оригинальный британский философ, и после него начался период все более прогрессирующего падения буржуазной философской мысли в Англии, а вскоре и не только там. Уже два столетия она находится «под знаком Юма». В. И. Ленин указывал, что, например, «свою родословную Пирсон прямо ведет от Беркли и Юма» (2, 18, 47 и 223), «Маху не приходит и в голову отрицать свое родство с Юмом» (2, 18, 163), а «позитивистами и называют себя сторонники Юма» (2, 18, 214). Но линия агностицизма,— как подчеркивает Ленин,— неизбежно осуждает на колебания между материализмом и идеализмом. И поэтому в противоположность мнению Рассела следует сказать, что хотя философия Юма и есть «тупик», но выход из него имеется, и

Библиотека "Руниверс"

он состоит в том, чтобы принципиально преодолеть агностицизм и занять материалистические позиции.

Эти позиции твердо заняли современники Юма — французские материалисты-просветители, к рассмотрению воззрений которых (в рамках общего просветительского движения) мы далее перейдем.

Что же касается позитивистов, то в последующие два столетия они постарались изобразить юмистский «тупик» как ворота к подлинно научному философствованию. В своей эволюции позитивизм претерпел немало метаморфоз, и ныне от антиинтеллектуализма Юма в нем мало что осталось. Утвердился, наоборот, миф М. Вебера о «рациональности» позитивизма в том смысле, что он пригоден к логическим манипуляциям и узкопрактическим действиям в сфере «опыта», удобен для социальной апологетики. Позитивизм приобрел славу «гибкого», быстро приспособляющегося к новым условиям, универсального и антидогматического учения, умеющего сомкнуться чуть ли не с любой «модной» концепцией. Но он остался верен основным мотивам агностицизма Юма и является главным их хранителем и пропагандистом в буржуазной философии XX в.

Библиотека "Руниверс"

ГЛАВА IV

ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

В те годы, когда на Британских островах идеологи буржуазии все более отходили от материализма, предавая его анафеме, на континенте Европы, во Франции, шли иные процессы. В середине XVIII в. Франция находилась накануне революционной ситуации, и этим был определен характер ее философской жизни.

Ж. Даламбер назвал XVIII в. в истории французской культуры «веком философии», и все понимали, что речь шла о совершенно определенной философии Просвещения. Период ее развития может быть условно ограничен двумя датами: годом смерти Людовика XIV (1715), положившим конец эпохе «блистательного» абсолютизма, и годом штурма Бастилии (1789), после чего к философии жизнь предъявила уже новые требования.

Библиотека "Руниверс"

Кульминацией просветительского философского течения был примерно 1751 год, в котором вышел в свет первый том знаменитой «Энциклопедии», не оставившей равнодушными ни врагов, ни друзей.

Социальная обстановка, в которой сложилась и окрепла философия французского Просвещения, отличалась четкой поляризацией расстановки классовых сил: «третье сословие», включавшее в себя крестьян, буржуазию, ремесленников, первые отряды будущего рабочего класса и вообще городской плебс, выступало в предреволюционный период единым фронтом против «первого» (духовенство) и «второго» (дворянство) сословий. Эти два сословия составляли всего одну сотую населения страны, но были господами положения, владея двумя третями земли и нещадно обирая крестьян и горожан. «Король-солнце» Людовик XIV и его пышный двор довели крестьян до полной нищеты и голода, неудачные войны привели страну к финансовому краху, а система откупов подорвала торговлю. Как писал Шамфор, «...во Франции семь миллионов человек живут милостыней, а двенадцать — не в состоянии ее подать» [1].

Тройной гнет сеньоров, попов и королевского государства, непосильные налоги и пошлины, произвол администрации и судов накалили обстановку в стране. «Третье сословие» подымалось на борьбу против короля, аристократии и церковных феодалов, и в условиях складывающейся революционной ситуации прогрессивные силы почти полностью противостояли, в отличие от Англии XVII в., дворянскому классу. Это привело к четкому размежеванию борющихся сил, что нашло свое отражение в идеологии.

Просветительский «рационализм»

Совокупность идеологических, а в том числе философских учений этого времени, имевших антифеодальный характер, получила название Просвещения.

Французские философы середины XVIII в. выработали классическую форму просветительской идеологии, послужившей образцом и примером для родственных им по духу мыслителей во многих странах — Северной Америке, России, Польше, Германии,— где также сложились, хотя и по-разному, условия для антифеодальных выступ-

---

[1] [Себастьен-Рок-Никола] Шамфор. Максимы и мысли. Характеры и анекдоты. М.—Л., 1966, стр. 88.

Библиотека "Руниверс"

лений Более сложными были отношения с британской прогрессивной мыслью,— хотя в Англии просветительские идеи возникли раньше, но вследствие определенных социальных причин лишь в ослабленном виде, однако философия Локка с ее анализом проблем человека многому научила зачинателей аналогичного движения на континенте Европы,— Вольтера, Кондильяка и других. Но вскоре именно во Франции Просвещение и просветительский материализм получили наибольшее развитие и приобрели классическую форму.

Каковы основные черты просветительской идеологии? Прежде всего это убежденность в особой, решающей роли состояния просвещения и знаний в социальном развитии Причина всех бедствий и несчастий людей,— заявляет Гельвеций,— состоит в невежестве (см 23, 278). Преодолеть свое печальное положение, выйти из него люди смогут только через просвещение, а рост его неодолим В умах идет «скрытая и непрерывная революция и с течением времени само невежество себя дискредитирует» (23, 226) Будучи основным рычагом устранения феодальных отношений, деспотизма, фанатизма и произвола, просвещение, согласно данной концепции, воздействует либо с помощью «просвещенного монарха», «разумного мужа-правителя» (23, 349), либо путем постепенного распространения знаний и истинных понятий в народе, что так или иначе определяющим образом скажется на дальнейших социальных процессах Ж.-Ж Руссо возлагал главные надежды на развитие морального сознания, но и он не был свободен от мифа «мудрого законодателя»

Характернейшей особенностью мировоззрения Просвещения был специфический «рационализм» главнейших ее представителей, который может быть выражен в простой, но требующей пояснения формуле «законы природы суть законы разума» При анализе этой формулы нужно учесть и то общее, что было у нее с рационализмом Декарта (и отчасти с будущим рационализмом Гегеля), и то своеобразие, что было присуще только просветителям XVIII в.

Общее заключалось в убеждении, что мир сложился как стройное, внутреннее единое целое, в соответствии с простыми и логически связными законами механики. Выдвинувшись на первое место среди других наук еще в предыдущем столетии, механика вместе с примыкаю-

Библиотека "Руниверс"

шими к ней ветвями математики и астрономией утвердила в умах ученых и передовых философов стремление объяснить мир в ясных и самоочевидных понятиях. Кинематика, математика, логика составили неразлучную троицу, которую рационализм XVII в. понял в смысле отождествления ее звеньев: разумное стали предельно уподоблять механическому и выводить одно из другого. Гоббс усмотрел в обществе продукт целесообразно примененного искусства, то есть вариант механизма, построенного на основании доводов разума. Гольбах рассматривает природу и ее законы как учителя человеческого разума, его источник и мерило. Соединение двух путей тесно переплело «разумность познания» и «разумность природы»: в невежестве стали видеть не только помеху на пути собственно познавательной деятельности, но и преграду на пути к установлению практически разумного отношения к миру, а это последнее стали понимать как раскрытие некоей изначальной разумности самого мироздания. Но деисты и материалисты по-разному истолковали разумность мироздания,— для первых она означала лишь проявление «мудрости» верховного творца, а для вторых — нечто совершенно иное.

Наличие двух разных путей соединения разумного и механического отчетливо проявилось в различии между рационализмом XVII и XVIII вв.

Для Декарта, классического рационалиста XVII в., эта концепция заключается, во-первых, в утверждении, что мир познается главным образом *мыслью* разумного человека, получившего свой разум от верховной сверхмыслящей силы (Спиноза переделал эту силу в материальную субстанцию). Во-вторых, рационализм XVII в. утверждал, что мир обладает разумно-логической структурой в том смысле, что связи в природе тождественны связям в разуме, т. е. реальные и логические соотношения тождественны друг другу, а каузальное следование совпадает с логическим выведением. Тем самым оправдывалась не только возможность полного познания мира через разум, но и введение в теорию познания интуиции, обращенной на врожденные идеи или же на изначальные соотношения в разуме.

Рационализм XVIII в. заметно отличается от этой схемы. Его представители идут в своих рассуждениях уже не от разума к природе, а наоборот,— от природы к разуму, который получен человеком от природы, а за-

Библиотека "Руниверс"

тем приспосабливается к ней. Это понимание рационализма у Гольбаха и Гельвеция мыслилось не только как вполне согласуемое с теоретико-познавательным сенсуализмом, но даже как необходимо предполагающее последний: человек познает природу через те органы чувств, которые она дала ему. Во-первых, что означает утверждение, что «человек разумен»? Это значит, что он может и должен следовать природе, ее l'ordre naturel, естественному порядку. В этом заключается человеческая мудрость, и она вполне достижима. Во-вторых, что значит, что «природа разумна»? Понимание «разумности природы» этими мыслителями вовсе не отождествляло природу с духом и не выискивало какого-то сидящего внутри ее «разума». У самой природы «нет ни разума, ни цели» (27, 1, 493), но природа порождает разумных людей. Вера религии, подчеркивал Дидро в «Добавлении» к «Философским мыслям», не совместима с рациональностью природы, последняя как целое отнюдь не мыслит, у нее нет мировой души, но она «рациональна» в том смысле, что человек, следуя законам природы, может и должен стать счастливым: его желание счастья себе соответствует законам природы. Природа была бы «противоразумной», нелепой, абсурдной, если бы она обрекала свои творения на одни лишь мучения, но этого нет. Она «разумна», ибо разум людей приемлет ее законы, одобряет их, рано или поздно следует им, и в конце концов в действиях всех людей они берут верх. Убеждение просветителей в том, что на этой основе возможен социальный прогресс, и он совсем скоро приобретет вид восхождения по единой и прямой линии, оказалось, конечно, утопическим и привело к противоречиям. Но глубоко неправы теоретики Франкфуртской школы Т. Адорно и М. Хоркхеймер, которые в книге «Диалектика Просвещения» (Амстердам, 1948) ничего, кроме этих противоречий, ведущих фатально к распаду данного круга идей, в них не увидели.

Естественным следствием отсюда оказывается требование сделать законы природы также и обязательными юридическими законами. Иными словами, в мировоззрении Просвещения вырисовывается цепочка равенств: естественное = разумное = полезное = благое = законное = познаваемое = осуществимое. Эта цепочка выражает исторический и гносеологический оптимизм просветителей, их натуралистическую ориентацию. Данную

Библиотека "Руниверс"

схему не разрушили ни деистические оговорки Вольтера и Руссо, ни стремление последнего возвысить нравственное просвещение над чисто умственным, теоретическим. По своей критической направленности она соответствовала задачам времени и в применении к современной действительности она означала, что положение во Франции середины XVIII в. «неразумно», но «разум» должен победить и восстановить свои права во всех областях жизни. Просветительская философия в своих приложениях была философией сугубо «политической»: критика существующих порядков составляла ее главный нерв. Но с этим в ней было связано и противопоставление существующему того «естественного идеала», реализация которого утвердила бы в жизни «царство разума». По этому поводу Энгельс писал, что этот идеал был «не чем иным, как идеализированным царством буржуазии, что вечная справедливость нашла свое осуществление в буржуазной юстиции, что равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была ... буржуазная собственность» (1, 19, 190).

Метод и «природа человека»

Пристального внимания заслуживает метод, свойственный крупнейшим французским просветителям. Специфика просветительского «рационализма» сказалась здесь непосредственным образом. Если у Декарта и Лейбница познаваемость законов мира есть следствие их логической формы, то у Гольбаха и Гельвеция таковая определяется содержанием знания: законы природы полезны людям, могут и должны вызвать у разумных умов их одобрение и готовность усваивать их. Порукой этому одобрению то, что люди сами суть продукты природы и теснейшим образом связаны с ней своими ощущениями и потребностями, а ощущения отнюдь не противостоят разуму,— он опирается на них и непосредственно продолжает их дело. Поэтому огромные успехи математики и механики XVII—XVIII вв. были истолкованы просветителями не как опровержение сенсуализма, а как доказательство того, что связи природы не противоречат связям разума, хотя они им и не тождественны.

Сенсуалистические позиции французских просветителей-материалистов в теории познания гармонировали с общей «антиметафизической» направленностью их мировоззрения. Под «антиметафизичностью» здесь имеется

Библиотека "Руниверс"

в виду враждебность к спекулятивным догматическим построениям о вечных, неизменных и неподвижных «внутренних» началах бытия. Гегель связывал тот «факт, что интерес отчасти к содержанию, отчасти к форме прежней метафизики, а отчасти к обоим вместе утрачен» (20, 75), с деятельностью Канта, но в этом были «повинны» как английские эмпирики до Канта, так и французские просветители. Антиспекулятивный сенсуализм Вольтера, Кондильяка и Гельвеция складывался под немалым влиянием Локка. Уже Вольтер горячо пропагандировал Локков эмпиризм и Ньютонову механику, и, хотя французские материалисты не приняли деизма Локка и его принципа невмешательства государственной власти в частную жизнь (исходя из условий Франции, они требовали, наоборот, «разумного» ее вмешательства), они подчеркивали правоту безоговорочного сенсуализма, утвержденного, вслед за Ф. Бэконом, Локком.

Но теория познания французских материалистов была в общем метафизической в современном нам понимании этого термина. Ее метафизичность заключалась, во-первых, в абсолютизации познавательной роли ощущений, противостоявшей столь же крайней абсолютизации познавательной роли мышления философами XVII в., а, во-вторых, в созерцательности. Последняя означала, что познающий субъект рассматривался не как практически действующее существо, а как пассивный приемник внешних раздражений. В познании видели не продукт взаимодействия объекта и субъекта, а трансляцию объективного в субъект. Иными словами, в «субъективном» находили только досадную помеху, нечто негативное, затемняющее истину, и не понимали того, что без субъективной деятельности не могло бы быть и объективного по содержанию познания, поскольку оно достигается только через их взаимоопосредствование и творческую активность субъекта. Для французских материалистов активность человека была чем-то внеположным к чувственному восприятию им окружающего мира, практика и познание связывались ими между собой лишь косвенно.

Метафизическим был и их метод, что, однако, проявилось вовсе не в отрицании взаимосвязи явлений или движения и даже не в принципиальном отрицании развития,— эти положения в XVIII в. было уже мудрено отрицать, хотя Карл Линней и остался к ним равнодушным. Натуралист Ж. Бюффон (1707—1788) подытожил и об-

Библиотека "Руниверс"

общил накопившиеся факты изменчивости земной поверхности и живой природы в сочинениях «Эпохи природы» и «Всеобщая и частная естественная история», мимо которых пройти без внимания было нельзя. Спор нептунистов и плутонистов о причинах преобразований земной коры при всей односторонности позиций, занятых разными его участниками, подготавливал будущий диалектический взгляд на судьбы планет. Космогоническая гипотеза П. Лапласа в «Изложении системы мира» (1796) возникла на основе долгих предшествовавших исканий и не только не противостояла стремлениям объяснить мир с помощью механики, но именно из них вытекала.

Вообще противоположность между диалектикой и метафизикой исторически была всегда более подвижной и менее резкой, чем противоположность между материализмом и идеализмом. В XVIII в. она была мало рельефной, в силу того, что не была еще теоретически осознана. Как бы то ни было, в сопоставлении с господствовавшими в то время в философии взглядами воззрения Дидро и Руссо могут быть охарактеризованы как содержащие в себе зачаточные элементы диалектики (см.: 47, 162). В меньшей степени это же должно быть сказано о других французских просветителях.

Так, Гольбах признавал неразрывное единство материи и движения, развитие в рамках малых отрезков истории вселенной и больших отрезков истории человеческого общества. Не без влияния со стороны естествознания своего времени он склонился к выводу, что Земля всегда изменялась (см.: 27, 1, 379). Вольтер считал бесспорным факт геологической, географической и космической эволюции (см.: 41, 107). Ламетри, а в особенности Дидро, предвосхищая будущее развитие науки, пришли к убеждению, что изменялись органические виды. Поступательное развитие человечества ярко очертил Кондорсэ. Изменчивость же воззрений и убеждений людей признавали все французские просветители. Было бы неверно даже сказать, что изменение и развитие они все понимали в рамках только механического движения: в их рассуждениях появились ссылки на химизм процессов и биологические модели. Подчеркивая многокачественность движения, Дидро утверждает: «человек — не машина» (33, 91).

Но основная ткань метода французских просветителей, а в том числе материалистов, была метафизической.

Библиотека "Руниверс"

Атомы или корпускулы, составляющие весь мир, они считали неизменными, а механические законы их движения — основными и всеобъемлющими (см.: 27, 1, 670). В механике Ньютона они усматривали окончательное заключение о фундаментальных основах природного и общественного бытия, основах, абсолютно одинаковых при любых условиях во всех уголках вселенной. Человек — это машина, утверждает Ламетри (см.: 42, 168). Социальные отношения суть отношения моральные, а те являются продолжением законов Ньютона, выведенных им для неорганического мира, но действующих и в общественной жизни,— утверждали Гольбах и Гельвеций. В теории познания метафизическая абсолютизация механики слилась у этих философов с аналогичной абсолютизацией повседневного опыта: познанным они считали то, что наглядно, а потому выразимо в механических моделях.

Метафизическим было убеждение французских материалистов XVIII в., что строй природы неизменен, потому что неизменны ее законы. Неоднократно подчеркивая это (см.: 27, 1, 350 и 373), Гольбах полагал, что все, происходящее в природе, укладывается в рамки огромных круговоротов (см.: 27, 1, 485), в которых общая «сумма существ и элементов» не изменяется и сохраняется. Гельвеций писал о круговоротах в истории людей. Соответствующие формулировки в «Системе природы» говорят о том, что Гольбах не проводит различия между законами сохранения материи и движения, сливает их воедино (см.: 27, 1, 438). Было бы, впрочем, неверно, считать метафизическими сами законы сохранения, а вопрос о том, *все* ли они всегда сохраняются, не решен и в наши дни: есть предположения, что гравитация, например, не является постоянной, а факт ее изменения должен был бы внести поправки в некоторые из законов сохранения. Так или иначе, диалектика неизменности и изменчивости, взаимосвязей и взаимообособленности осталась за пределами исканий французских материалистов XVIII в. «...Что особенно характеризует рассматриваемый период, так это — выработка своеобразного общего мировоззрения, центром которого является представление *об абсолютной неизменяемости природы*» (1, 20, 348).

Ориентиром в исследовании общественной жизни служила для этих философов неизменная *«человеческая*

Библиотека "Руниверс"

природа», включающая в свой состав потребности, стремление к их удовлетворению и право каждого на свое счастье, равенство всех в отношении естественных прав, зависимость от изменений окружающей среды и неизменная способность к постепенному, но неуклонному развитию собственного разума. Вольтер отрицал биологическую эволюцию человека, а Дидро считал ее вероятной; Руссо вслед за Монтенем смотрел на человека до некоторой степени пессимистически [1], а Кондорсэ не изменил своей светлой вере в человеческий разум даже в период самых тяжелых личных несчастий,— при всех этих различиях французские просветители были единодушны в том, что отправным пунктом в изучении жизни людей должна быть общая им всем и одинаковая у всех человеческая природа. Руссо писал, например, что «все, что мужчина и женщина имеют общего, относится к человеческой природе; все, чем они отличаются друг от друга, относится к полу» (62, 1, 546). Что касается возрастных различий, то, включая их в состав человеческой природы, он рассматривал их как принципиально одинаковые для всех стран и эпох (см.: 64, 160). Таким образом, человеческая природа была понята как некий инвариант или запрограммированная Природой с большой буквы совокупность одинаковых у всех людей свойств и одинаково направленных их изменений (см.: 23, 75 и др.). Вопрос о том, не нуждается ли в переделке сама человеческая природа, даже и не предполагался.

Последнее обстоятельство разъясняет связь некоторых высказываний французских просветителей, казалось бы, противоречащих доктрине «человеческой природы», с этой доктриной. «Дикарь» и цивилизованный человек, отмечал тот же Руссо, резко отличаются друг от друга по своему душевному складу и стремлениям, так что «душа и страсти человека, незаметно изменяясь, приобрели, так сказать, иную природу» (23, 105). Изменяются и характеры людей (см.: 29, 119). В рамках одинаковой у всех людей склонности к общежитию [2] постепенно, без качественных скачков, в общем для разных людей направлении изменяются интересы государств (см.: 22,

---

[1] «Изумительно суетное, поистине непостоянное и вечно колеблющееся существо — человек» (48, 12).

[2] «...Все мы по своей природе склонны к созданию всяких объединений» (15, 1, 110).

Библиотека "Руниверс"

81), формы политической организации и государственные законы (см.: 27, 2, 384).

Так складывается лишенная собственно диалектических черт концепция постепенного развития «человеческой природы». Метафизический характер этой схемы усугубляется тем, что в реальном историческом процессе происходят, по мысли ее авторов, зигзаги, представляющие собой отклонения от естественной «нормы» и возвращения к ней, искажения человеческой природы и исправления таковых. Поэтому формула «...по мере того как общественная жизнь... изменяется, должны изменяться также ее законы и правила» (27, 2, 389) объединяет в себе *три разных* вида изменения,— постепенного развития, нарушения неизменного эталона и возвращения к нему. И поскольку эти нарушения происходят от неверного понимания человеческой природы, то, как и отмечалось уже при самой общей характеристике просветительской идеологии, ее лидеры считали, что все бедствия человечества зависят от его заблуждений (см.: 27, 1, 637).

Взгляд на историю

Отсюда вытекает просветительский антиисторизм. Заблуждения, ошибки представляют собой нечто необходимое,— их могло бы и не быть. Правда, именно в прошлом возникновение заблуждений было более вероятным,— на заре своего развития разум был непросвещенным, и люди были невежественными и легковерными. Но несмотря ни на что, всякое отклонение от нормы случайно, и история далекого и близкого прошлого есть скопление случайностей и нелепостей, вызванных невежеством. Прошлая эпоха была столетиями глупости и обмана, своего рода перерывом в поступательном движении человечества, «дыркой (le trou)», «провалом (la rupture)» в истории. Так просветители характеризовали времена «рабства», под которыми имели в виду и период собственно рабовладения в седой древности и тысячелетнее господство феодальных отношений в Западной Европе, не видя между ними никакого принципиального различия.

В результате возникает схема, состоящая из двух параллельных цепочек, из которых каждая сложена из звеньев, тождественных друг другу или по крайней мере однопорядковых и взаимообусловленных. В одной из них собраны и приравнены «нормальные» явления: просвещение = мудрость = добро = прогресс = любовь к

Библиотека "Руниверс"

знаниям = свободомыслие или атеизм = «царство разума» = счастье. В другой соединены явления негативные, извращенные: невежество = глупость = зло = косность = религиозное мракобесие = политический деспотизм = несчастье. Под «глупостью» здесь имеется в виду не отсутствие прирожденного ума, но невежество в смысле определенной установки и даже убеждения. Каждое из звеньев второй цепочки равенств представляет собой отклонение от соответствующего звена первой.

По мнению французских просветителей, «невежество» имеет тенденцию к сохранению, оно укрепляется правящими группами, так как выгодно им, помогая держать в подчинении покорную массу рабов или крепостных крестьян; невежество берется на вооружение «злыми людьми». Поэтому должна быть соответственно указана основа неодолимости развития разума, задерживаемого его противниками, но не уничтожимого. Эта основа есть нечто природное, едва ли нуждающееся, с точки зрения просветителей, в дальнейшем объяснений; впрочем, иногда они ссылались на «потребность в движении» (22, 166), желания «улучшений» и т. п. Главное внимание они обратили в этой связи на другое, подчеркивая непреоборимую в конечном счете силу разума, который *не все способен постичь в данное время*, но который в будущем постигнет и осмыслит больше того, что смог ныне.

Возникает проблема пресловутого «агностицизма» французских материалистов. Это мнимая проблема, и В. И. Ленин категорически отверг обвинение в агностицизме по адресу Гольбаха и его единомышленников. Иногда цитируют отдельные высказывания просветителей, которые, казалось бы, свидетельствуют об их убеждении в непознаваемости мира, а одна из работ Вольтера так и называлась: «Незнающий философ», «Мы взвешивает материю,— писал он,— мы ее измеряем, мы ее разлагаем; но как только мы пожелаем ступить шаг за пределы этих грубых операций, мы обнаруживаем в себе бессилие, а перед собой пропасть» (15, 2, 190). Однако анализ приводит к иным выводам.

В отмеченных высказываниях просветителей выделяются пять различных моментов. Во-первых, методологическое сомнение, провозглашенное еще Декартом. Во-вторых, критическая оценка современного для них уровня в развитии знаний. Так, когда Вольтер пишет о том,

Библиотека "Руниверс"

что пока мы не знаем отношений между пауком и кольцом Сатурна, то имеет в виду, что познаем их когда-нибудь в будущем. В-третьих, частичное осознание того действительного факта, что есть много вопросов, которые механистическому мировоззрению в принципе не разрешить. В-четвертых, понимание невозможности никакой положительной теологии, в том числе деистической, почему Вольтер и признавался, что о боге ему ничего не известно. В-пятых, особая черта агнозиса входила составной частью в учение французских материалистов о фатализме, что подробно рассмотрим ниже. Ни один из перечисленных моментов не означает агностицизма в современном нам толковании слова или скептицизма в его Юмовом понимании. Просветители, как правило, были уверены в окончательной победе разума как совокупного ума людей, хотя путь к этой победе тернист и труден.

Чем менее развит разум, тем более он подвержен опасностям, злоупотреблениям и повреждениям. Враги разума опасны и сильны, ведь «покровители невежества суть самые ожесточенные враги человечества» (22, 135). Но что умножает силу этих врагов, «злых людей»? Что поддерживает и распространяет заблуждения среди людей «добрых», мешая им пользоваться благами просвещения? Ответ на эти вопросы должна была дать циклическая схема исторического процесса, наметившаяся у Монтескье и развитая затем Гельвецием (см. схему № 7).

В этой схеме получает свое выражение мысль Гельвеция, что характер воспитания, а затем поступки человека суть «почти целиком» результат воздействия законов, принятых в данном государстве (см.: 23, 426), но сами законы в свою очередь производны от воспитания, потому что «воспитание всемогуще» (23, 403). Если в любом звене кольцевой схемы возобладали и ныне господствуют «разумные» воззрения, соответствующие природе, то эта схема обосновывает расширенное воспроизводство правильных взглядов в соответствии с подчеркнутым Гольбахом и Кондорсэ оптимистическим убеждением во всемогуществе разума. Но стоит только допустить, что некий фактор ввел в замкнутую цепь причинений ложные, противоречащие природе вещей мнения, как все превращается в свою противоположность: схема указывает на действие механизма расши-

Библиотека "Руниверс"

ренного воспроизводства заблуждений. Этому соответствует вариант «закона Паркинсона», сформулированный Гельвецием за два столетия до наших дней: плохо воспитанные, «глупые» и невежественные правители стремятся окружить себя еще более «глупыми», зато для них безопасными советниками и исполнителями своей воли (см.: 22, 336).

Схема № 7

Каков же этот фактор, от которого зависит характер всего исторического цикла взаимодействий взглядов, поступков и законов? Ответы мы получаем разноречивые и не всегда определенные. Вольтер ссылается на «климат, правительство и религию», т. е. на различные суеверия. Монтескье считает, что «власть климата сильнее всех

Библиотека "Руниверс"

властей», климат же бывает далеко не всегда благоприятным. Гельвеций ищет причину перемен общественной жизни в росте народонаселения, который поставил неразвитый разум прошлых времен перед непосильными задачами. Гольбах объясняет отклонения от разумных предписаний природы тем, что «шальной атом» вносит в голову того или иного правителя недобрые замыслы, усваиваемые и исполняемые затем невеждами. Получается, что «шальной атом» сильнее могучей Природы.

Общей чертой всех этих решений вопроса, как отмечает в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Г. В. Плеханов, было отрицание божественного провидения, но место последнего заняли географический примитивный материализм, ссылки на случай и на могущественное воздействие со стороны ранее возникших заблуждений. Бесспорно, роль идей, в том числе ложных, в истории значительна, и, относя на счет этих идей возникновение и многовековое господство феодальных отношений, французские просветители в идеалистической, гипертрофированной форме отразили эту роль. Руссо, например, считал деятельность «злых людей», движимых ложными, извращенными идеями, равнозначной временному *изменению* человеческой природы (см.: 63, 34). Правда, сами просветители указывали, что идеи действуют не имманентно, а определяясь к своему действию «средой», так что заслуга их уже в том, что они поставили вопрос о детерминации идей и о том, что же именно представляет собой их детерминирующая «среда».

Ответ, данный просветителями, нельзя признать удовлетворительным. Они, в особенности Гельвеций, мыслили «среду» как совокупность *политических* отношений, и не видели ее социально-экономической подоплеки. Неясным был у них ответ на вопрос, что же возвращает круговращение идей, взглядов, мнений и созданных ими законов на истинный путь, соответствующий законам природы. Их ответ влек за собой новые вопросы: получилось, что разум сам по себе должен был постепенно пробить образовавшуюся перед ними преграду, в противном случае кольцо ложного движения осталось бы навсегда замкнутым. К. Маркс в третьем тезисе о Фейербахе указывал, что это кольцо может быть разорвано только посредством практики революционного действия.

Библиотека "Руниверс"

Проблема фатализма

Существенную функцию в системе взглядов французских материалистов-просветителей исполняло их учение о фатализме, глубоко метафизическое, но остро поставившее важные философские вопросы. У многих современников понятия «фатализм» и «французская философия» совпадали. Что же гакое фатализм?

Наиболее определенное содержание было вложено в это понятие Гольбахом, который подробно охарактеризовал его в «Системе природы», главном произведении французского материализма. В состав понятия «фатализм» он включал следующие составные элементы: (1) безысключительная каузальная обусловленность всех событий, процессов и вещей; (2) линейная связь следствия со своей причиной, так что при наличии причины и условий ее действия данное следствие возникает строго необходимо и однозначно; (3) тождественность тезисов «все в мире каузально обусловлено» и «все в мире происходит необходимо» (27, 1, 256); (4) совпадение положений «все в мире происходит необходимо» и «все в мире заранее предопределено связями природы»; (5) вытекающий отсюда вывод, что все происходит неукоснительно и неизбежно, и люди не в состоянии изменить по своей прихоти «незыблемый порядок» (27, 1, 237) [1] вещей.

Элементы понятия фатализма у французских материалистов XVIII в. необходимо подробно разъяснить и прокомментировать. Это целесообразно сделать путем рассмотрения смысла понятий «необходимость», а прежде всего — «случайность», потому что именно в последнем ключ к выяснению специфики взглядов Гольбаха и Гельвеция на фатализм. При поверхностном же ознакомлении с сочинениями просветителей возникает впечатление хаоса и внутренней несвязности и противоречивости их воззрений,— на одних страницах их книг случайность отрицается, на других утверждается как всеобщая характеристика процессов бытия. Тщательный анализ устраняет это ошибочное впечатление.

В истории философии высказывались различные взгляды на содержание понятия «случайность». Демо-

[1] Выражение «незыблемый порядок» не означает, что в жизни людей никогда не происходят отклонения от естественного порядка вещей.

Библиотека "Руниверс"

крит, например, понимал под случайным то, что извне вторгается в целенаправленные действия человека. Стоик Хризипп считал, что случайное есть продукт действия неизвестных нам причин. Платон и Лактанций относили к числу случайных событий все то, что выходило, по их мнению, за пределы телеологически предначертанного богом. Случайное, учил Аристотель, то, что происходит из внешних причин, а не из внутренней сущности (формы) данной вещи (см. 77). Концепция Гольбаха и Гельвеция возникла не без учета уроков истории философии, но была целостной и оригинальной.

Французские материалисты XVIII в. отрицали случайность в смысле беспричинности. Поэтому в «Системе природы» Гольбаха мы встречаем категорические формулировки: «ничто не происходит по воле случая» (27, 1, 484), «ничего случайного не бывает» (27, 1, 236). Но, с другой стороны, эти философы допускали употребление термина «случай» для обозначения того, причины чего нам неизвестны, хотя они, вне всякого сомнения, существуют. Мы не знаем этих причин потому, что не предпринимали усилий их познать, но познали бы их, если бы эти необходимые усилия приложили. Можно сказать поэтому, что случайности в этом смысле всегда появляются неожиданно, и неожиданности не было бы, если бы мы не проявили лености и выяснили неизвестные нам до этого причины. Поскольку выяснение искомых причин возможно, данное, второе, значение термина «случайность» не принципиально важно (см.: 27, 1, 482).

В-третьих, французские просветители-материалисты оперировали «случайностью» как обозначением результатов действия «мелких», т. е. самих по себе незначительных, причин. Эти философы сосредоточили свое внимание на анализе характера *причин* событий; между тем исследование характера *следствий* не менее, если не более важно,— ведь именно оно позволило бы разграничить между собой существенные и не существенные следствия-события, а от этого разграничения метафизически мыслящие философы XVIII в. ушли в сторону.

Что такое эти пресловутые «мелкие» причины? Не проводя различия между причиной и поводом к ее действию, Гольбах понимал под ними атомы, которые движутся иначе, чем большинство других атомов. Здесь речь идет не о вероятностных отклонениях в поведении всех атомов, а об отклонении в поведении одного — двух

Библиотека "Руниверс"

среди всех остальных, которое незаметно и как бы исчезает на общем фоне атомарных движений (les atomes perdus), но не остается без своих последствий. Мало того, ни одно из этих движений не остается без воздействия на самые, казалось бы, удаленные от них части вселенной. Все атомы в своих действиях взаимосвязаны, так что в этом смысле всякий из них играет «необходимую роль» (27, 1, 259), и цепь причинений действует необходимо, так что сказать, что все находится в рамках каузальных отношений, равносильно утверждению, что все необходимо.

«Мелкие причины», или пресловутые «шальные атомы», распространяя следы своих движений далеко окрест себя, могут оказаться тем самым причинами крупных, значительных последствий. Таковые «случайны» в том смысле, что неожиданны,— великое оказалось результатом малого. «События нашей жизни являются часто плодом ничтожнейших случайностей» (23, 17). Для того чтобы погубить человека, бывает «достаточно песчинки» (27, 1, 404), изменения направления ливийского ветра и т. д. С другой стороны, «диета, стакан воды, кровопускание иногда могут быть достаточны, чтобы спасти от гибели царства» (27, 1, 261). Читая строки двенадцатой главы первой части «Система природы», вдумчивый современник делал для себя естественный вывод: плохо же устроено то государство, в котором все зависит от произвола одного человека и прихотливой смены его настроений, а именно такой была Франция середины XVIII в.

Нетрудно показать, что, с точки зрения французских материалистов, «мелкие причины» не только *могут* вызвать крупные последствия, но они всегда *должны* в конечном счете приводить к таким последствиям. Это видно из матрицы каузальных связей, в которой зафиксированы четыре основные возможности: (см. схему № 8).

В этой матрице учитывается, что цепи причинения в принципе идут в обе стороны без конца на манер воздействий «бильярдных шаров» при неограниченных размерах поля их движений и бесконечном их количестве (взаимопереплетениями цепей причинения для простоты можно пренебречь). Поэтому в конце концов, идя в направлении причин, мы доберемся до самых мелких из них, т. е. до индивидуальных движений отдельных атомов, а двигаясь в другую сторону, в направлении

Библиотека "Руниверс"

следствий, рано или поздно придем к крупным последствиям, т. е. к значительным, важным событиям. Таким образом, если судить по характеру *следствий*, то «во вселенной вовсе не окажется незначительных причин» (27, 1, 259), *и всякий атом sub specie aeternitatis* играет в ней важную роль.

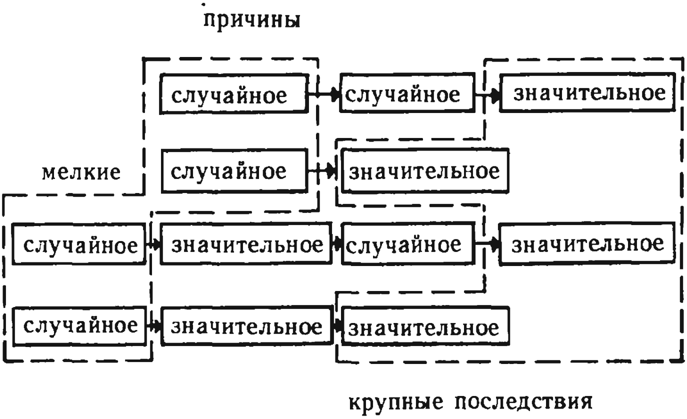


Схема № 8

Иначе говоря, все крупные события вызываются пусть отдаленными, но мелкими факторами, «случайные» причины ведут к необходимым следствиям. В этом смысле все случайно, всюду царит «власть случая» (23, 135—136) [1].

Полученный вывод представляется противоречащим идее мира как рационального целого. Но на него можно взглянуть иначе: перед нами своеобразный случай *диалектического* перехода необходимости в случайность, на который невольно указали представители *метафизического, в основном, материализма. Наметив этот* переход, Гольбах смог подняться над антиномией «порядок или беспорядок или же они оба вместе царят в природе?» Ответ философа таков: во всем мире господствует причинность, столь же строгая, как телеологический порядок, и столь же неожиданная, «капризная» для нас, как хаос. И вообще эти альтернативы не отличаются

[1] В III главе третьего раздела этого сочинения Гельвеций пытается несколько ограничить власть «случая», но основания этой попытки не вполне ясны.

Библиотека "Руниверс"

точностью, «представление порядка и беспорядка не доказывает, что они существуют в природе, так как в ней все необходимо»,— поясняет Гельвеций (см.: 21, 57).

Результат перехода необходимости в случайность сам оказывается, однако, метафизическим: значительное (существенное) и незначительное (несущественное) находятся в равном положении, проистекая друг из друга. Данная слабость и ограниченность воззрений французских материалистов XVIII в. не была преодолена буржуазными мыслителями вплоть до наших дней. «До сих пор,— писал В. И. Ленин в конце XIX в.,— социологи затруднялись отличить в сложной сети общественных явлений важные и неважные явления (это — корень субъективизма в социологии) и не умели найти объективного критерия для такого разграничения» (2, 1, 137). Из философии и социологии подобная субъективистская точка зрения перекочевала и в художественную литературу. Стефан Цвейг в одной из своих биографических новелл, где касается поступка маршала Груши́ в битве при Ватерлоо, пишет следующее: «Одну секунду думает Груши́, и эта секунда решает его судьбу, судьбу Наполеона и всего мира. Она предопределяет, эта единственная секунда на ферме в Вальгейме, весь ход девятнадцатого века...» (72, 1, 501). Джон Голсуорси в рассказе «Мать всех камней» утверждает, что случайно найденный детьми алмаз стал причиной англо-бурской, а затем и первой мировой войн. Д. Фрэнк в социологическом исследовании «Судьба и свобода», заявляя, что история Европы была определена зоркостью вахтенного адмирала Нельсона, обнаружившего направлявшиеся в Египет корабли Наполеона, приходит к общему выводу: «В человеческом обществе любое случайное событие может иметь величайшие последствия, и поэтому о применении научного метода не может быть и речи» (82, 44). Первая часть этого вывода давно была сформулирована Гольбахом и Гельвецием, но они видели в этом, в отличие от Фрэнка, не крах научного метода, а предпосылку к его построению.

Трудности и следствия фатализма

Однако построить его они не смогли. Это обнаруживается в связи с тем, что третье употреблявшееся ими значение термина «случайность» переходит в иное, четвертое: случайное — это то, что с трудом поддается установлению и предвидению, оно незаметно в

Библиотека "Руниверс"

принципе. Как бы мы ни пытались раскрыть его причины, они в силу своей чрезвычайной мелкости и неисчерпаемости их числа ускользают от нашего взора и остаются неопознанными. По объему этот класс случайностей почти совпадает с классом «мелких причин», а по содержанию близок, но не тождествен области тех случайностей, причин которых мы сейчас не знаем. Именно о случайностях в четвертом их значении писал Гольбах, когда жаловался, что судьба человека «зависит от незаметных причин» (27, 1, 262), и на них указывал Гельвеций, говоря, что имеется «неизвестное нам сцепление причин» (23, 21). Именно это понимание случайного представляет собой момент агностического, который присутствовал в учении французских материалистов о фатализме.

Это учение приводит к представлению о природе как о неотвратимо, но в то же время прихотливо действующей силе. Чем же отличается такое представление о естественной «судьбе» от представлений о «судьбе», проистекающей от божественных установлений? «Порядок» причинно-следственных связей оказывается аналогичным единству велений бога, скрепленных вместе единством его личности, а безбрежная «капризность» частных детерминаций находит своего двойника в неукоснительных, но для нас непонятных и неисповедимых божественных решениях. Так сходятся крайности,— указывает Энгельс,— и ссылки на всеобщую причинность, не соединенные с конкретным знанием причинно-следственных связей, равнозначны упованиям христиан, мусульман и деистов на высшую судьбу. «Для науки почти безразлично, назовем ли мы это, вместе с Августином и Кальвином, извечным решением божьим, или, вместе с турками, кисметом, или же необходимостью» (1, 20, 534). Так метафизические воззрения на случайность сближают материализм XVIII в. с его антиподами — религией и философским идеализмом.

Подобно религии, материалистический фатализм ориентировал на то, чтобы послушно ждать свою судьбу и безропотно переносить ее непредвиденные удары. И Гольбах, определяя свободу как поведение человека в соответствии с его внутренними убеждениями (см.: 27, 1, 236), здесь же признает, что человек не свободен и приглашает всех: «Подчинимся же необходимости... покоримся природе» (27, 1, 262). Ведь все внутреннее в

Библиотека "Руниверс"

человеке зависит от внешних природных сил, и всякая причинность есть непременность, *необходимость,* невозможность ее обойти. Все одинаково непреложно, и все будущее фатально неотвратимо. Свобода может заключаться только в примирении с необходимостью, и, хотя в этой формуле соединены и отождествлены диалектические противоположности, — свобода и необходимость, она остается у Гольбаха, как, впрочем, и у Спинозы, метафизически понимаемой, не ведет к дальнейшему собственно диалектическому анализу.

Сам Гольбах и его единомышленники решительно возражали против апологетического истолкования их фатализма, хотя их возражения и не во всем были убедительны. Гольбах уверял, что фатализм полезен, ибо не оставляет преступлений безнаказанными и этим укрепляет мораль. В этом смысле «система фатализма ничего не изменяет в положении вещей и не приводит к смешению понятий добродетели и порока» (27, 1, 241). Наказания виновных диктуются системой фатализма, потому что нужны меры, которые отпугивали бы от попыток повторения подобных преступлений этими лицами и остерегали бы других лиц. Философ справедливо указывал, кроме того, что одной из предпосылок падения преступности должно послужить правильное воспитание. Пусть из фатализма вытекает наличие разных отрицательных явлений, продолжал он, но столь же неизбежно вытекает из него и их преодоление. «Невежество необходимо...»,но необходимо произойдет и его устранение (27, 1, 253). Если природа несет с собой болезни, то она же и лечит их (см.: 27, 1, 257).

Гольбах и другие французские материалисты XVIII в. ссылались на то, что само фаталистическое учение входит действующим звеном в цепь причинений и оно вовсе не ведет к тупой пассивности, апатии и покорности. Следует отдать должное тонким соображениям философа о том, что сама человеческая активность входит составным моментом в фатально разворачивающиеся взаимодействия людей, вещей и событий (см.: 27, 1, 226). «Мои чувства необходимы» (27, 1, 252) не менее, замечает Гольбах, чем необходимы бесстрастие и подчинение обстоятельствам. Этим замечаниям Гольбах придает по сути дела антифеодальный смысл: действия людей, верно понимающих законы природы, ведут к ниспровержению строя невежества и деспотизма.

Библиотека "Руниверс"

Французские материалисты XVIII в. стремились оправдать свою ненависть к отжившим феодальным порядкам теоретически, и фатализм играл в этой теории существенную роль: его адепт не будет попусту сокрушаться и растрачивать свои душевные силы среди несчастий (см.: 27, 1, 254), он уверен в окончательной победе разума и справедливости и отдает борьбе за эту победу свои силы. Следуя необходимости, фаталист «не будет больше рабом» (27, 1, 584).

Таким образом, Гольбах не ограничивался отождествлением свободы с познанной необходимостью, но приближался к мысли о том, что свобода есть активно, с напряжением сил, познаваемая и реализуемая необходимость. Приближался, не понимая того, что такая формула не совместима с фатализмом, ибо фатализм не может быть теорией активного действия, которая способствовала бы *максимальной* мобилизации сил.

Требовалось преодолеть фатализм. Но этого до появления марксизма не смог осуществить ни один философ. Гегель искал свободу во внутренней необходимости Абсолюта, но эта мнимая «свобода» оказалась для человека всего лишь императивом следовать высшей и далекой от него закономерности. Все философы до Маркса и Энгельса рассуждали о причинности и необходимости только в абстрактной форме, и это закрывало путь к преодолению фатализма. Французские материалисты писали и говорили о закономерных связях в природе *вообще*, о причинности и самой «Природе» также *вообще*. Еще не было конкретного анализа причин, а тем более их следствий.

Такой конкретный анализ приводит к выводу, что следует различать взаимосвязанные, но не тождественные *два* вида необходимости: (а) непременность возникновения следствия, коль скоро налицо причина и весь комплекс ее действия; (б) неукоснительность появления следствий, составляющих в своей совокупности основную, магистральную линию развития объекта. Второй вид необходимости означает существенную внутреннюю закономерность в отличие от случайности как несущественной, внешней «фактичности». *Такую* случайность и ее антипод (б) — необходимость французские материалисты не рассматривали. Ведь все причинно-следственные связи казались им одинаково «внутренни-

Библиотека "Руниверс"

ми», потому что все они происходят внутри Природы, а каждое движение «шального атома» представлялось столь же незначительным само по себе, как и движение *всякого другого* атома.

Вольтер резко сформулировал дилемму «в мире господствует либо безраздельный, жесткий фатализм, либо свобода» как выбор философа между признанием пассивности и подчиненности человека, с одной стороны, и отрицанием закономерностей и предвидения,— с другой. Эта дилемма сохранилась и до наших дней, ее отзвуки мы найдем и в различиях постановки вопроса у Плеханова и Грамши и в полной противоположности воззрений французского философа Л. Альтюсера и югославского «марксолога» Г. Петровича. Ее решение, намеченное в свое время Плехановым, достигается через учет связей между природными и социальными процессами на основе бесконечности мира и относительной самостоятельности (несвязности) его частей. В рамках этого решения, кроме различения двух видов необходимости, требуется и различение двух видов случайности: (а) внешней, в виде цепи причинений, извне вторгающейся в данную объективную структуру, и (б) внутренней, в отношении к которой необходимость пробивает себе путь через статистический «разброс» отдельных случаев причинения [1].

Разрешить указанную дилемму французские просветители и их единомышленники в других странах не смогли. Вольтер предпочел допустить частичную свободу воли, но граница между свободой и необходимостью была проложена им наугад и не убедительно. Вольтер, Дидро и Руссо вступили на верный путь, в том смысле, что обратили внимание на тот факт, что каузальные связи различны по своей роли и не все одинаково необходимы. Гельвеций,— писал Дидро,— «не считается с огромным различием, получающимся между действиями (как бы мало ни было различие между причинами), когда причины действуют долго и непрерывно» (34, 2, 114; ср.: 64, 67) [2]. В качестве примера Дидро указывает на открытие Ньютоном всемирного тяготения, к чему вели-

---

[1] См. подробнее в 70, 50—53.

[2] Вольтер провел различие между «прямыми линиями» каузальных связей и «боковыми», которые заглушаются без больших последствий: ведь все имеют отцов, но не все имеют детей.

Библиотека "Руниверс"

кого ученого долго готовили природа и размышления, пробившие дорогу его разуму. Но соображения Дидро остались в форме догадки и не были развиты в систему взглядов. Чтобы раскрыть диалектику случайности и необходимости, недостаточно было ссылок на количественное повторение причин и проведения различия между «мелкими» и «крупными» причинами по числу участвующих в них атомов.

Проблема человека и общества

Одной из характерных особенностей мировоззрения просветителей было их стремление материалистически объяснить общественную жизнь, окончившееся неудачей предпринятых попыток. В истолковании истории и социальной действительности французские материалисты, а тем более деисты, остались идеалистами.

В их концепции «человеческой природы» многое было направлено против идеализма и теологии. Они отбросили средневековую абстракцию «греховного человека», провозгласили «действительного человека», имеющего полное право на земные радости и счастье. В «Элементах физиологии» Дидро указывал на то, что вместо теологического соединения духовного и плотского человеку свойственно единство собственно человеческого и животного. Вольтер писал: «человек... не загадка», но его следует исследовать конкретно, дабы фантазирующему «духу систем» противопоставить ясные и твердо установленные факты.

Просветители стремились описать человека материалистически, усматривая его сущность в естественных потребностях, страстях, стремлении к полному счастью. Натурализм соединялся у них с оптимистической верой в человеческий разум, который совершенствуется, становится руководителем людских поступков и «просветляет» побуждения людей знанием последствий их действий. В этой концепции человека перекрещивались *два* различных мотива: согласно одному из них, человек есть послушное звено во всемирной цепи причинно-следственных связей; согласно другому,— человек есть вершина природы, ибо от всех ее прочих созданий его отличает разум.

Свойственное большинству французских просветителей и их последователей прославление человеческого разума выгодно характеризует их по сравнению, например, с Юмом. В глазах британского агностика человек

Библиотека "Руниверс"

непостоянное, всегда слабое и подверженное капризам ассоциаций существо, он подвластен не разуму, а инстинктам и собственным иллюзиям и вместо твердых знаний руководствуется привычками и шаткой верой. Вольтер и Дидро видят в человеке великую силу, которой разум дает право притязать на свободу и смело действовать во имя ее.

Спекулятивным представлениям о неизменной «духовной сущности» человека французские просветители противопоставили светлую идею прогресса,— растут потребности людей и их стремления все более широко удовлетворять свои желания, увеличиваются знания, мудрость человека. Но различия в социально-классовых позициях сказались на содержании витавшего перед просветителями идеала будущей жизни, — Гольбах и Гельвеций осуждали феодальную роскошь, но от развития крупной капиталистической собственности ожидали только хорошего (см.: 27, 1, 327 и 2, 504; 22, 14; 23, 245, 255, 307), а Руссо категорически утверждал, что «...роскошь с добрыми нравами не совместима» (62, 1, 54) и порицал всякое неравенство в имуществах.

Выражением стремления материалистически истолковать общественную жизнь был просветительский натурализм. Французские материалисты XVIII в. рассматривали историю жизни людей как прямое продолжение развития природы, не связанное с какими-либо специфическими, качественно новыми закономерностями. Наоборот, в законах общественной жизни они предпочитали видеть экстраполяцию законов природы или очень близкую им аналогию. Конечно, все они понимали и сами подчеркивали, что только человеку свойствен разум и за пределами деятельности индивидов и общества разума как такового нет, как и нет развитого сознания вообще. Но саму структуру движений разума они сводили к физической и даже узко механической структуре. Гольбах прямо писал о всеобщих формах, в которых законы механики Ньютона проявляют будто бы свое господство в истории народов и государств.

В социальном натурализме была лишь доля истины. Ведь между природой и обществом имеются не только связи одностороннего воздействия первой на второе, но и взаимодействия, не только сходство, но и существенные различия. Диалектика этих отношений осталась за пределами изысканий лидеров французского Просвеще-

Библиотека "Руниверс"

ния, хотя некоторые диалектические черты самой общественной жизни были угаданы в социологических трактатах Руссо и в повестях и рассказах Дидро. Все эти мыслители видели, что наличие сознания значительно усложняет жизнь людей, которую, игнорируя факт сознания, понять нельзя. Они не видели того, что более глубокое объяснение жизни общества достигается через исследование объективной основы сознательных действий,— основы, которая, однако, не сводится к общеприродной. В такой ситуации им оставалось одно: свести натурализм к психологизму.

Отсюда учение французских просветителей сворачивает с материалистического пути на идеалистический: психологизм все более отдаляет общество от природы в сферу новых абстракций,— «статуи» Кондильяка, «робинзонады» Гельвеция, «общественного договора» Руссо. Вместо искусственных схем «человеческой природы» появилась схема «дикаря-философа» Вольтера, абстрактного «человека вообще» Гольбаха. Просветители уповают на несбыточное,— на союз философов и монархических правителей, на скорое устранение всякого обскурантизма и невежества. Вольтер надеется на мудрого государя, образец которого он ищет то в Людовике XIV, то во Фридрихе II, то в «царе-преобразователе» Петре I. Гольбах рассчитывает просветить «светом разума» Людовика XVI, т. е. того самого французского короля, которого разгневанный народ отправил в конце концов на гильотину.

С выводом, к которому неуклонно вели эти линии мысли, а именно что история есть история великих умов и мудрых деятелей, все же не согласились ни Вольтер, ни Монтескье. Во-первых, потому, что в прошлом творили историю не великие умы, а подчас очень ограниченные лица, действия которых побуждались не честью и долгом перед нацией, а всего лишь низменной жаждой наживы и славы. Во-вторых, непосредственные результаты действий этих лиц,— завоевания и поражения, интриги и их крушения, возвышения и падения императоров и королей,— все это не может быть критерием исторического прогресса, так как не шум военных побед, а только устойчивое процветание народов, их культуры свидетельствуют о действительном прогрессе.

Историю народов, их промышленности, ремесел и искусств нужно писать заново. Таков итог, к которому в

Библиотека "Руниверс"

«Опыте о нравах и духе народов» (1756—1769) приходит Вольтер и который вступает в противоречие с другим выводом, а именно: историю прошлых времен писать вообще нет смысла, потому что по крайней мере последняя тысяча лет была бесплодной и нелепой, ибо протекала под знаком невежества и глупости, прихотей фавориток и капризов венценосных особ. Это противоречие в сочинениях французских просветителей не нашло своего разрешения.

Вывод философии истории, которая разрабатывалась просветителями XVIII в., — идеалистический: они упустили из виду действительную материальную основу жизни людей, т. е. общественное производство, а только исследование этой основы позволило бы преодолеть идеализм в истолковании социальных явлений, установить как подлинную связь, так и действительное различие между природой и обществом.

Просветительский атеизм

Неотъемлемой составной частью материалистических учений эпохи Просвещения был атеизм, обладавший рядом особенностей. Просветительский атеизм отличался очень острой критикой религиозного мировоззрения. Дидро и его друзья резко противопоставили друг другу философию и религию. «Философы по самой профессии своей — друзья разума и науки, а священники — враги разума и покровители невежества» (33, 201). О Гольбахе друзья говорили как о «личном враге господа бога», а его остроумные и страстные анонимные антирелигиозные и антицерковные памфлеты получили очень широкую известность. По всей Европе гремела молва о смелой антиклерикальной деятельности деиста Вольтера.

Как возникла религия с точки зрения французских просветителей? Большинство из них считали, что она возникла «случайно и не случайно». Случайно потому, что, будучи продуктом страха перед непонятным, результатом легковерия и прямого обмана, она оказалась как бы совместным творчеством случайно встретившихся друг с другом дурака и мошенника (см.: 23; 53, 109 и 126). Эта формула с небольшими вариациями может быть встречена у многих мыслителей той эпохи. Но религия возникла и не случайно, потому что указанная выше «робинзонада» глупца и обманщика могла происходить более или менее часто именно в *прошлые* времена, когда невежество и наивность были распростране-

Библиотека "Руниверс"

ны повсеместно. «Невежество, тревоги, бедствия всегда были источником первых представлений людей о божестве» (27, 1, 362).

Выдвигались и иные концепции генезиса религиозных верований,— размышление над причинами вещей, обожествление героев и т. д. Все эти предположения не отличались глубиной, и мысль Юма о том, что источником первоначальных религий были страдания от неудовлетворенности потребностей в настоящем и страх перед необеспеченностью существования в будущем, была гораздо более плодотворной. Тем не менее взгляды французских просветителей на происхождение религиозной веры неплохо помогали заклеймить религию и церковь как носительниц невежества, мракобесия и угнетения.

Бюффон в «Естественной истории» писал о противоположности религии научным знаниям. Рейналь в «Истории обеих Индий» рассказывал о том, как вера в бога привела к ужасным кровопролитиям и мерзостным преступлениям. Гольбах в «Разоблаченном христианстве» и других памфлетах разъяснял, что религия и церковь суть союзники угнетателей (см.: 28, 316) и сами есть источник угнетения. Религиозная вера породила «деспотизм, тиранию, разврат государей и ослепление народов, которым во имя бога запрещают любить свободу...» (27, 1, 546). Религиозная мораль лжива и гнусна, а в обществе атеистов, наоборот, могут сложиться наиболее искренние и самые нравственные отношения между людьми (см.: 27, 1, 572—633). Взгляды рассматриваемых философов на пути и средства преодоления религиозных заблуждений соответствовали общей просветительской концепции. Эти пути сводятся к одному,— к просвещению. «Если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить... Просвещенный человек перестает быть суеверным» (27, 1, 375). Дидро добавил к этому прямолинейному тезису Гольбаха дополнительные условия: окончательно исчезнет религиозная вера только тогда, когда все люди увидят, что сама церковь внутренне разложилась и ее представители не заслуживают ни малейшего уважения и доверия (см.: 32, 2, 27). Гельвеций предложил начать с того, чтобы лишить церковь и монастыри их экономической мощи, отобрав их земли и имущества (см.: 23, 46).

Ограниченность точки зрения просветителей на судьбы религии в современном им обществе соответствовала

Библиотека "Руниверс"

идеализации ими буржуазных отношений, в которых они видели наступление «эпохи разума» и осуществление всех своих надежд и мечтаний. Те сомнения и оговорки насчет полного упразднения религии, которые выдвигались деистами, также не преодолевали этой ограниченности. Скорее наоборот, они усиливали ее, когда, например, Вольтер высказывал опасение, что лакей-атеист мог бы без малейших угрызений совести его зарезать, а Руссо полагал, что без «религии сердца» между людьми воцарилась бы беспросветная жестокость.

В период Французской революции XVIII в. нашлись последователи просветителей, которые практически стали проводить насильственную «дехристианизацию». Но эта кампания не привела к отказу от всякой религии вообще и превратилась сначала в утверждение «культа Разума», а затем переродилась в пропаганду культа «Верховного Существа», который в конце концов снова уступил место обычному христианству... Здесь мы не будем подробно рассматривать эти перипетии, о которых к тому же немало написано исследователями-историками, но отметить общую тенденцию в эволюции буржуазно-просветительского атеизма XVIII в. необходимо. Более детальный анализ показал бы, как по мере социально-классового расслоения внутри «третьего сословия» в период самой революции якобинцы отвергли не только политическую программу жирондистов, но и атеистическое мировоззрение их идейных предшественников,— материалистов Гольбаха и Гельвеция. Буржуазная революция не смогла удержать атеистического знамени в своих руках и отреклась от него, хотя вначале это произошло — таков исторический парадокс! — под предлогом несовместимости материалистического фатализма с революционной активностью и страстной непримиримостью к врагам революции.

Просвещение и революция

Исторический парадокс был и в том, что почти в то же самое время (1792), когда якобинцы выбросили прежде увенченные лаврами бюсты Гольбаха и Гельвеция из стен революционных учреждений, всероссийская помещица Екатерина II, заклятый враг всех антифеодальных движений, распорядилась об аналогичной «чистке» художественных собраний своего императорского дворца,— так страшилась она «революционной заразы». И по-сво-

Библиотека "Руниверс"

ему она была права: французские просветители середины XVIII в. не призывали непосредственно к революции, но объективно, всей своей деятельностью, ее подготавливали. «Великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции, сами выступали крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно предстать перед судом разума и и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него» (1, 19, 189).

Большие заслуги французского материализма в истории философии и передовой культуры несомненны. Его лидеры провозгласили бескомпромиссный атеизм. «Противопоставим, — писал Гольбах, — вымышленным интересам неба реальные интересы земли» (27, 1, 608). Опередив естествознание своего времени, они предвосхитили открытие великой истины,— самодвижения материи. Гольбах писал о движении как о «способе существования» материи (см.: 27, 1, 463), ее фундаментальном атрибуте, онтологически подкрепляющем истинность атеизма. Строгий детерминизм, в проведении которого французские материалисты не останавливались ни перед чем, обеспечивал целостность и монолитность системы природы. Бесспорным и впечатляющим было их стремление, хотя и не увенчавшееся успехом, материалистически рассмотреть общественную жизнь. Так или иначе, все они идейно подготавливали буржуазную революцию на своей родине, хотя эта подготовка была, как правило, отдаленной, «глухой», осторожной и не всегда осознаваемой. Вольтер писал, что надо быть апостолом, но так, чтобы не сбрасывать со счетов возможность исправления существующих правителей и не стать мучеником. Гольбах не столько угрожал королю, сколько поучал его: неустраненные несчастья влекут за собой революцию (см.: 27, 1, 339). Этими расчетами на королей грешил и Гельвеций, но он же охлаждал их: «за великим человеком редко следует другой великий человек...» (22, 224). Преемник портит то хорошее, что сделал предшественник.

Но несмотря на все это нужно отметить, что сохранения существующего во Франции положения они не желали. Руссо в «Философской сказке» (1756) выражал твердую уверенность в том, что на престол вместо

Библиотека "Руниверс"

«принца Каприз» взойдет «принц Разум», и никто из этих философов, нередко уповая на «просвещенного государя», не отождествлял его с абсолютным монархом в прежнем смысле слова. Гельвеций высоко оценил республиканский принцип: «все равны перед законом, интересы нации выше интересов правителя» (см.: 22, 339), находя соглашательскую политику в отношении деспота жалкой и более пагубной, чем кровопролитное восстание (23, 363). Дидро же всегда был в душе республиканцем и считал дурным всякое самодержавие, в том числе и просвещенное (см.: 34, 2, 115 и 32, 2, 127). Те же, кто читал «Систему природы» или трактаты Гельвеция, делали из прочитанного еще более крайние выводы, чем их авторы.

Сила воздействия сочинений лидеров французского Просвещения на умы современников умножалась тем, что эти философы создали *школу*. Они не были в одиночестве, и салон Гольбаха, как и салон Гельвеция, были центрами мысли, где книги, написанные ими, горячо обсуждались, дополнялись, редактировались и получали первую «путевку в жизнь». Хотя Руссо и полагал, что «...философия не путешествует, по-видимому, вовсе...» (64, 138), он ошибался, и воздействие идей французского Просвещения на передовую антифеодальную мысль в России, Польше, Германии и Северной Америке было значительным.

История просветительской философии во Франции объемлет несколько десятилетий, и следует различать ее предшественников, классиков и эпигонов. К числу предшественников и зачинателей просветительского движения следует отнести Пьера Бейля (1647—1706) и Жана Мелье (1664—1729). Первый из них в знаменитом «Историческом и критическом словаре» с позиций религиозного индифферентизма, перерастающего во враждебный религии скепсис, начал расчистку философской почвы от схоластического хлама. Второй, сын сельского ткача, несмотря на священнический сан, развил в своем «Завещании» материалистические, атеистические и утопическо-коммунистические идеи, которые привели ознакомившегося с ними впоследствии Вольтера в еще большее «содрогание», чем трактат Руссо «Об общественном договоре».

В движении французских просветителей обычно различают правое, «умеренное» крыло (Вольтер, Монтес-

Библиотека "Руниверс"

кье, Кондильяк), группу материалистов-атеистов (Ламетри, Дидро, Гольбах и Гельвеций) и левое, радикально-демократическое крыло (Руссо, а также различные представители утопического коммунизма). Рассмотрим эти фракции последовательно.

Вольтер

Вольтер (1694—1778) сыграл главную роль в том, чтобы просветительское движение развилось, окрепло и приобрело многих сторонников. Имя «Вольтер» было одним из 137 различных псевдонимов Франсуа Мари Аруэ, обладавшего много-

сторонними талантами философа, историка, драматурга, романиста, поэта и публициста. Как идеолог предреволюционной буржуазии, он открыл дорогу ее союзу с другими слоями «третьего сословия», но его дворянский камзол и привязанность к кругам просвещенной знати обусловили немало компромиссных черт в его мировоззрении. Понятие «вольтерьянства» стало многоликим: приверженцами его идей объявляли себя и аристократы, падкие на все модное и в силу этого кокетничавшие антиклерикализмом, и действительные его последователи-просветители, увидевшие в нем признанного вождя антиклерикальной партии. Враг деспотизма и насилия, он защищал в то же время теорию просвещенного абсолютизма и недоверчиво отнесся к буржуазной олигар-

Библиотека "Руниверс"

хии. Призыв Вольтера, патриарха свободомыслия, «раздавите гадину!» (15, 2, 261 и 291) [1] гремел по всей стране, но сам он опасался широких, массовых движений и избегал участвовать в них.

Вольтер развивал философские воззрения в духе «деизма разума». В рамках этих воззрений он набросал представление о боге как о «философе на троне неба», «великом геометре» и «бесконечно искусном работнике», законодателе правил природы и морали и судье над людьми. Бог повелел один раз, и «вселенная повинуется постоянно». Правда, функции наказания и вознаграждения выходили за пределы «классических» деистических взглядов, согласно которым,— как остроумно заметил В. Гюго,— бог задремал в вольтеровском кресле, но не это было главным в учении Вольтера, ибо он отрицал всякую пользу обрядов и молений. Главным было то, что Вольтер противопоставил свое учение христианству с его сказками о грехопадении и спасении и бичевал моральные доктрины всех существующих «мировых» религий. В то же время с помощью социальных аргументов он отвергал атеизм, полагая, что религия, хотя бы и в самой абстрактной, деистической ее форме, призвана быть плотиной для чувств разбушевавшейся «черни» Впрочем, в 60-х годах Вольтер писал уже только о «вероятности» деизма, но в отношении атеизма остался при прежнем убеждении.

В письме г-же де Сен-Жюльен от 15 декабря 1766 г. Вольтер замечает, что атеизм представляет собой «самое большое заблуждение разума» (15, 2, 319), не понимающего, что вселенная нуждается в своем «часовщике», а в другом из своих писем два года спустя провозгласил: «Да сохранит нас бог от этаких (ученых.— *И. Н.*) атеистов!» (15, 2, 335). Вольтер пытался доказать ошибочность атеизма в первой главе своих «Основ философии Ньютона» (1738) и в других сочинениях; но характерно, что в статье «Атеизм» сам же обращает внимание на социальные причины этого явления: своим жестоким правлением тираны невольно заставляют угнетенных утратить всякую веру в бога и в божественный промысел.

В истории философии XVIII в. Вольтер завоевал себе место как пропагандист сенсуализма Локка среди

[1] Имеются в виду католическая церковь и вообще христианские церковные организации.

Библиотека "Руниверс"

французских просветителей и как мыслитель, который остро сформулировал и поставил ряд проблем, хотя их и не решил.

В виде дилемм им были выдвинуты следующие три основные проблемы: (а) существует ли в мире зло и если да, то каков его источник? (б) материальный или же духовный источник присущ движению, жизни и сознанию? (в) Имеет ли или же не имеет исключений в своем действии фатализм?

Первая из этих трех проблем приобрела характер апории для Вольтера потому, что он с самого начала на пути к ее разрешению возвел препятствие в виде понятия мудрого и справедливого божества, от которого невозможно ожидать зла. Сначала Вольтер в размышлениях по этому поводу находился под влиянием оптимизма Лейбница и Шафтсбери. В повести Вольтера «Задиг, или судьба» спор все же остался нерешенным, и Вольтер сам не очень был уверен в предположении, согласно которому теперешнее зло дает побеги грядущего добра.

Но во второй половине 40-х годов обстановка во Франции стала более мрачной. Людовик XV отбросил свои заигрывания с общественным мнением, и вновь начались преследования всякого вольномыслия, от которых пришлось спасаться и Вольтеру. В 1757 г. был издан указ о смертной казни за всякое сочинение против религии и властей. Кроме того, Вольтер был потрясен известием из Португалии, где в 1755 г. произошла ужасная катастрофа, — океанская волна, высотой в 10 *м*, вызванная подводным землетрясением, обрушилась на Лиссабон и погубила 35 тыс. человек, в том числе много женщин и детей.

В следующем году Вольтер выпускает в свет поэму «О разрушении Лиссабона, или проверка аксиомы «все хорошо», а в 1759 г.—философскую повесть «Кандид, или оптимизм». В этих сочинениях Вольтер порвал с былым наивным прекраснодушием: мир — это великая бойня, а тот, кто верит во всеобщую гармонию, подобен каторжнику, развлекающемуся собственными цепями (спустя десять лет Гольбах иронически назовет теорию всеобщего оптимизма «любовным опьянением» (27, 1, 520)[1]. По-

---

[1] В ответе (1771) на «Систему природы» Вольтер стал критиковать Гольбаха за чрезмерные упования на благодетельность природы и могущество разума.

Библиотека "Руниверс"

лучается, что либо бог не всемогущ, либо он полон зла, если только в этом зле не виноваты исключительно сами невежественные люди. В остроумной повести «Кандид» героя преследуют всяческие беды, его наставника, поучавшего, что лиссабонский вулкан находится в «наилучшем месте», вешают иезуиты, а французы и прусаки «во славу божию» режут и грабят друг друга...

Свои сомнения и колебания Вольтер подытожил в статье «Все хорошо» для «Философского словаря», направленной против Поупа и Лейбница. Этот словарь стал важным дополнением к статьям, которые Вольтер писал для «Энциклопедии» Дидро: в так называемый Фернейский период (1757—1778) своей жизни он был наиболее близок к французским материалистам и сотрудничал с ними. Видимо, Вольтер хорошо понимал, что отрицание всеобщего оптимизма подрывает не только теодицею, но и просветительскую веру в «разумность природы» в том смысле, что следование естественным законам гарантирует человеку счастье. Отсюда можно было уже идти дальше, выводя человеческую историю из-под власти протежирующих людей законов природы. На этот путь невольно вступили сами классики французского материализма, исключившие общество из-под юрисдикции этих законов по крайней мере на десять веков, которые составляли феодальный период в западноевропейской истории. Но еще дальше продвинулся Руссо, у которого акцент на особые законы общественной жизни возник рука об руку с отрицанием аксиомы «все хорошо», ибо она ведет к апологии всего существующего и к полной бездеятельности. В письме к Ш. Боннэ он писал: «Для целого было благом то, что мы стали людьми цивилизованными, так как мы стали таковыми, но для нас было бы лучше, конечно, таковыми не становиться» (64, 161). Что касается Вольтера, то он предоставил сделать дальнейшие выводы другим философам и сам становился на полпути.

В проблеме источника движения, жизни и сознании Вольтер остановился в бессилии перед сформулированной им дилеммой. Либо всюду действуют законы механики Ньютона и тогда жизнь и сознание являются необъяснимым чудом, либо существуют и иные законы бытия, но они непостижимы для разума. Впрочем, некоторый выход намечается, если признать, что у материи имеются многие такие свойства, о которых мы и не подозреваем.

Библиотека "Руниверс"

В письме де-Формону (1736) Вольтер писал о способности материи к мышлению. В «Микромегасе» он заявлял, что на планете Сатурн, например, материя проявляет 300 своих атрибутов, а на Сириусе их 2100. Все эти атрибуты и свойства материя получила изначально.

Проблема преодоления фатализма была самой острой и актуальной в связи с необходимостью обосновать активную борьбу просветителей против церкви. В статье «Судьба» Вольтер рассуждает так же, как и Гольбах: активность страстей человека обусловлена фатально не в меньшей степени, чем пассивное поведение флегматичных и покорных созданий. Но в других сочинениях он склонился к допущению в поведении и решениях людей некоторого частичного фрагмента, в котором действует свобода воли, дарованная им богом. Если Декарт провел границу между детерминизмом и телеологией так, что она совпала с границей между животными и людьми, то Вольтер попытался провести ее внутри самого человеческого сознания. Но где она именно проходит и как осуществляется переход от одной формы поведения к другой, для него осталось совершенно загадочным.

Приняв ошибочную цепочку рассуждений «для активности нужна свобода воли, а для обеспечения последней нужен бог как высший principe d'action», Вольтер пришел к выводу: «если б бога не было, его надо было бы выдумать!» Эту фразу повторил позднее в революционном Конвенте Робеспьер, и в годы своей власти якобинцы принялись за истребление «гидры атеизма». Но сам Вольтер меньше всего думал заниматься пропагандой религиозных убеждений, и потому разрешая третью и две предшествующие проблемы, он сохранил оговорки, оставляющие их нерешенными до конца. Это та скептически релятивистская позиция, которая выражена в «Невежественном философе» (1766) и которая не мешала Вольтеру обратить свои силы на борьбу против «гадины» клерикального мракобесия. Он не раз заявляет, что практическая деятельность людей важнее всех метафизических мудрствований. «Будем возделывать свой сад!»— восклицает он в «Кандиде», имея в виду, что следует трудиться и бороться. В труде счастье,— вторит ему Гельвеций, а потому рабочий и купец счастливее своего монарха (см. 23, 332).

Будучи представителем предреволюционного классицизма, Вольтер сыграл определенную роль в истории

Библиотека "Руниверс"

французской эстетики. Он создал тот яркий и энергичный ораторский стиль, которым пользовались деятели 1789 г., а его трагедии «Брут» и «Смерть Цезаря» не сходили со сцены молодой Французской республики. Чувствуя ограниченность условных классицистских канонов, Вольтер в «Храме вкуса» апеллирует не к ним, но к природе — матери истинного художественного вкуса. Впрочем, он не создал единой эстетической системы.

Сила Вольтера как философа была не в разработке положительного учения, а в критике прежней метафизики. Своим метким пером он поражал старое, отжившее свой век, его сатира и насмешка были убийственны для феодальной камарильи, и Герцен это ярко выразил, сказав, что смех Вольтера разрушил больше, чем плач Руссо.

Кондильяк и другие просветители

Среди других представителей правого крыла французского Просвещения прежде всего отметим Шарля Луи Монтескье (1689—1755), автора антифеодальной сатиры под названием «Персидские письма» (1721) и труда «О духе законов» (1748), в котором получил воплощение один из вариантов философии истории (этот термин принадлежал Вольтеру) французских просветителей. Законы географической среды и прежде всего климат определяют собой характер хозяйственных занятий людей, откуда проистекает уже «дух народов», их темперамент, настроения, взгляды. Из «духа народов» вытекают те правовые установления, юридические законы, которые регулируют общежитие данной нации. По мере развития цивилизации роль законов, издаваемых государством, возрастает, и хорошие законы в состоянии, например, исправить дурной образ жизни тех или иных обществ. В итоге своих рассуждений Монтескье апеллирует к «разуму» законодателей, который призван навести порядок в отношениях между людьми.

Широко известна теория разделения законодательной, исполнительной и судебной властей, которую Монтескье с некоторыми изменениями заимствовал у Локка и использовал для оправдания предлагаемого им для Франции идеального, по его мнению, устройства, — конституционной монархии. Монтескье был одним из основоположников меркантилизма, — экономической теории, согласно которой возрастание богатств происходит в сфере обращения. Против этой теории выступили физиокра-

Библиотека "Руниверс"

ты (Ф. Кенэ, А. Тюрго, отчасти Вольтер и Гольбах), утверждавшие, что общественное богатство порождается землей, к которой приложен человеческий труд.

Этьен Кондильяк (1715—1780) — в ряде отношений оригинальный философ. В общем он избегал четко выраженного материализма в теории познания. В главном своем сочинении «Трактат об ощущениях» (1754) он отчасти склонялся к агностическим взглядам, истолковав в этом направлении сенсуализм Локка и освободив его не только от учения о рефлексии, но и от твердого убеждения в существовании первичных качеств материального мира: Кондильяк допускает существование и телесной и духовной субстанций, но обе их считает непознаваемыми. Заодно Кондильяк исключил из рассмотрения вопрос о роли природных задатков в обучении и воспитании.

Для него каждый человек первоначально — некая пассивная «статуя», которая постепенно оживает и наполняется внутренней жизнью исключительно вследствие развивающихся ощущений (самое основное из них — осязание). Нет ни врожденных идей, ни врожденных сил и способностей, все в человеке образуется только через ощущения и привычки (см.: 38, ч. 1, гл. 2, § 39). Смысл, который вкладывал Локк в понятие tabula rasa, был до-

Библиотека "Руниверс"

веден, следовательно, Кондильяком до крайности. Мышление, после упразднения рефлексии, было превращено им в процесс взаимодействия оживленных памятью ощущений.

Гносеологическая «робинзонада» Кондильяка оказала большое влияние на французских материалистов, особенно на Гельвеция. «Логика» (1780) Кондильяка, написанная по поручению польского правительства для средних школ, прививала идеи сенсуализма и эмпиризма также и за пределами Франции. Это не была, кстати говоря, собственно логика; в большей степени логические вопросы были затронуты Кондильяком в изданной уже посмертно (1798) работе «Язык исчисления», где он рассматривал мышление уже иначе,— как оперирование знаками.

В общем философия Кондильяка сыграла в свое время значительную прогрессивную роль. Критика им старой метафизики, в том числе картезианской и лейбницеанской, в особенности развитая в «Трактате о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства» (1749), расчищала почву для французского материализма. Такую же роль сыграл в середине XVIII в. сенсуализм Кондильяка, хотя впоследствии позитивисты пытались записать его, а также Тюрго и Даламбера, по своему ведомству. При этом они ссылались на агностицизм Кондильяка, однако не хотели учитывать, что агностицизм в конкретных условиях того времени был направлен своим острием против *идеализма*, в особенности религиозного. Объективно материалистический характер носили соображения Кондильяка о постепенном развитии органов чувств и об особо важной роли осязания среди них (современные нам исследования биологов свидетельствуют о появлении тактильной чувствительности уже во внутриутробном периоде формирования ребенка).

Аналогичную прогрессивную роль сыграл в середине XVIII в. агностицизм блестящего математика и физика Жана Даламбера (1717—1783), который вместе с Дидро основал знаменитую «Энциклопедию», а во «Вступительной статье» к ней (1751) призывал отказаться от бесплодных поисков «первопричин» бытия. Философия должна стать наукой о принципах частных наук и сделать своей главной проблемой их классификацию, частные же науки должны заняться изучением фактов. Даламбер писал, что никто не может ставить какие-то жесткие пре-

Библиотека "Руниверс"

грады на пути дальнейшего развития знаний. Ничего позитивистского в этом его высказывании, однако, безусловно, не было. В письме прусскому королю Фридриху II (оно было опубликовано в 1963 г. во французском журнале «Europe») он выдвинул прямо материалистические тезисы: безусловно верно, что материя существует и она вечна, а никакой бессмертной души нет.

Славу Франции XVIII в. составили не только Вольтер и Руссо, но и великие просветители-материалисты. Мировоззрение французских материалистов нужно рассматривать обобщенно, так как в их взглядах было много похожего, взаимопереплетающегося и взаимодополняющего. Нередко они вписывали целые абзацы в сочинения друг другу, а знаменитую «Энциклопедию наук, искусств и ремесел», издававшуюся с 1751 по 1780 г. прежде всего усилиями Дидро, можно считать их коллективным трудом. Сочинения их преследовались королевскими властями и церковью, поэтому немалое число их работ выходило в свет анонимно. Дидро, как и Вольтер, попадал в тюремное заключение, а их единомышленники избежали Бастилии только благодаря разным ухищрениям. Главное произведение французского материализма XVIII в. «Система природы» Гольбаха, в которую вписывали свои мысли также Дидро, Нежон, Лагранж и Гримм, появилось, например, анонимно, печаталось оно в Амстердаме, а на его титульном листе стояли как указание места издания «Лондон» и как имя автора — уже десять лет как умерший академик Мирабо.

Каждый из четырех крупнейших материалистов внес свой особый вклад в общее их дело. Ламетри, творческая деятельность которого началась в 1745 г., был основоположником материалистического движения и использовал для обоснования своих идей разнообразные факты из хорошо знакомых ему областей знания (он был врачом) — анатомии, физиологии и медицины. Дидро, вождь энциклопедистов, обогатил учение материалистов диалектическими соображениями и много занимался вопросами литературы, искусства и эстетики. Гольбах, главный автор «Системы природы», наиболее полно развил атеистическую концепцию и попытался распространить законы механики Ньютона, превратив их в законы этики, на общественную жизнь. Самой важной заслугой Гельвеция была подробная разработка им этики и социологии французского материализма. Поскольку Ламетри умер

Библиотека "Руниверс"

уже в 1751 г., дальнейшие судьбы учения были связаны с теоретической деятельностью главной «атеистической троицы» парижских философов.

Ламетри

Жюльен Офре де Ламетри (1709—1751) родился в семье провинциального купца, получил медицинское образование, был на армейской службе. Его атеистические сочинения и в особенности «Человек-машина» вызвали ненависть и злобу церковников. Ламетри пришлось эмигрировать в Голландию, а в 1748 г., когда враги потребовали смертной казни «нечестивца», бежать в Пруссию, где он умер вскоре после приезда Вольтера (1750) к Фридриху II.

В своих книгах Ламетри приписывал материи следующие три основные свойства: протяженность, «движущую силу» и чувствительность. Первое из этих свойств было указано Декартом, и Ламетри здесь использовал его точку зрения Второе свойство материи вытекало из физики Ньютона как обобщение сил тяготения и инерции (см.: 42, 53) Признание третьего свойства означало разрыв с крайним механицизмом воззрений Декарта на органический мир. Если для Декарта животные были всего лишь машинами, то Ламетри, с одной стороны, не побоялся распространить это определение и

Библиотека "Руниверс"

на человека, назвав соответственно свое главное произведение, изданное им в 1747 г. в Голландии, а с другой — в применении не только к человеку, но и к животным попытался освободить понятие машинообразности от механистичности. Он пользуется понятием «чувствующей машины».

Поэтому те определения человека, которые сформулировал Ламетри, означали не отождествление людей полностью с механизмами и тем более не отрицание специфичности факта сознания, но лишь указание на то, что процессы, происходящие в человеческом теле, несмотря на всю их внутреннюю взаимосвязанность и целесообразность, не имеют в себе ничего мистического и подчиняются законам природы, которым подчиняются и неорганические тела. То, что Ламетри не отрицал специфичности явлений жизни и не отождествлял органических процессов с неорганическими, видно и из того, что он не принял гилозоизма и в VI главе «Трактата о душе» склонился к мнению, что уже чувствительность актуально присуща не всякой, но только особым образом организованной материи. Вот знаменитые определения Ламетри: (1) люди — это перпендикулярно ползающие машины (см.: 42, 225), (2) просвещенные машины (см.: 42, 213), (3) искусный часовой механизм (см.: 42, 224) и, наконец, (4) «человеческое тело — это самостоятельно заводящаяся машина, живое олицетворение беспрерывного движения» (42, 183). Не удивительно, что данные определения приводили церковников в ярость, и острота формулировок была своего рода смелым им вызовом. По содержанию же это скорее яркие метафоры и приблизительные аналогии, но не дефиниции, выдвигая которые Ламетри претендовал якобы на их полноту и научную точность. Ведь сравнение человека с «часами» не вызвало у него никакой философской проблемы «верховного часовщика», над которой так ломал голову Лейбниц.

В сочинении Ламетри «Система Эпикура» (1750) мы найдем зачаток наивно-комбинационной идеи развития живой природы (см.: 42, 256)[1], несколько более конкретно очерченной затем в работах Дидро. Эта идея развития, которую можно было бы квалифицировать как стихийно-диалектическую, появилась уже в работе Ламетри

[1] Похожие предположения в античной философии выдвинул Эмпедокл.

Библиотека "Руниверс"

«Человек-растение» (1747), и она была его материалистическим ответом на вопрос: кто же все-таки построил «чувствующие машины»? Ответ гласил: сама природа, посредством принципа выживания наиболее приспособленных организмов.

В этой же работе Ламетри выдвинул мысль о генетической связи растительного и животного миров, предсказав существование зоофитов,— промежуточных между этими мирами («царствами») существ (см.: 42, 228). Соответственно предполагалось и наличие «промежуточных оттенков» между животными и человеком. Это классический пример того, как философ, исходя из общефилософских соображений, может предвосхитить естественнонаучные открытия будущего времени.

В теории познания Ламетри пошел по иному, чем Кондильяк, пути. В локковом сенсуализме он усилил не центральную идею принципа tabula rasa (идея, что все наши знания проистекают из ощущений, была для него бесспорной), а те оговорки и уточнения, которые Локк сделал в свое время на основе педагогических наблюдений: немалое значение имеет прирожденная конституция человека, особенности унаследованного им от прошлых поколений телесного склада, на которые потом уже наслаиваются житейский опыт и приобретенные в нем привычки.

Этика Ламетри не была детально разработанной системой взглядов, но состояла из нескольких принципиальных положений, формулируя которые, он нимало не опасался обвинений в крайности. Кстати, обвинения в нравственном грехопадении со стороны церковников не замедлили последовать.

Вот эти положения: (1) Атеизм — вполне моральная система взглядов, и путь к счастью должен заключаться именно в том, чтобы стать атеистом (см.: 42, 212). (2) «Телесные формы мимолетны, как водевильные песенки... Все течет, все исчезает и ничто не погибает» (42, 268). Поэтому «будем наслаждаться настоящим» (42, 333), и наслаждение вполне законно. Этот последний тезис, как бы ни был вызывающе сформулирован и развит, например, в сочинении Ламетри «Искусство наслаждения или школа сладострастия (1751), действуя на ханжей-монахов, как красная тряпка на быка, имел глубокий теоретический смысл. Он означал, что подлинная мораль должна быть жизнерадостной и сенсуалистиче-

Библиотека "Руниверс"

ской, человек имеет право на личное и вполне земное счастье.

Поэтому в дальнейшем развитии этического учения французские материалисты в качестве отправного пункта использовали положения Ламетри. И они были поняты вовсе не как призыв к полнейшей разнузданности, как их клеветнически истолковали попы. «Прочь всякое излишество!» — писал философ-врач (см.: 42, 327). «Мы будем чувствовать себя тем более достойными существования, чем более будем чувствовать... все общественные добродетели». Гражданские чувства, по Ламетри,— вот вершина в развитии подлинно человеческой морали. Эти и другие его взгляды оказали большое влияние на Дидро, Гольбаха, Гельвеция.

Дидро

Великим жизненным подвигом Дени Дидро (1713—1784) было издание «Энциклопедии», в которой в развернутом виде, хотя далеко не всегда совершенно открыто, было изложено

просветительское мировоззрение. Ему удалось привлечь к участию в труде таких светил, как Даламбер, Вольтер, Монтескье, Кондильяк. В издании помогали ему

Библиотека "Руниверс"

Гольбах и Гельвеций. Несмотря на запреты, конфискации и преследования, дело было доведено до конца. «Энциклопедия» сильно поколебала теологическое мировоззрение и способствовала развитию производительных сил Франции.

Глава энциклопедистов, философ, писатель и теоретик искусства, Дидро отличался блестящим и разносторонним талантом. Он был наиболее глубоким мыслителем из французских материалистов, и тонкость его рассуждений, чуждых упрощенной односторонности, создала ему известность и славу не меньше, чем его активность как просветителя и редактора «Энциклопедии», а также автора многих статей в более чем 20 её отделах. Но в этом была и отрицательная сторона,— философские взгляды Дидро менее отчетливы и целостны, чем воззрения его друзей из салонов Гольбаха и мадам Жофрен. Нередко он выдвигает разные предположения, но не развивает в деталях ни одного из них и не останавливается на каком-либо из них окончательно. Он слишком чувствует неисчерпаемость процесса познания и преходящий характер той его стадии. на которой находились он сам и самые передовые из его современников.

Родился Дидро на северо-востоке Франции, в городке Лангр в семье ремесленника-кожевника из Шампани. Окончив коллеж в Париже, он затем около десяти лет бедствовал, изучая урывками философию и в своем философском развитии шел от деизма к атеизму. После выхода в свет в 1749 г. первого его материалистического произведения «Письма о слепых в назидание зрячим» Дидро был арестован и посажен сначала в одиночку Венсенской башни, а затем в менее жестокие условия, в Венсенский замок. Но это не остановило его, и после выхода из заключения он развивает свои взгляды в «Мыслях об объяснении природы» (1754), «Разговоре Даламбера с Дидро» (1769) и «Сне Даламбера» (1769), обобщив основные моменты своего мировоззрения в «Философских принципах материи и движения» (1770). Долгие годы Дидро приходилось бороться и с иезуитами, и с янсенистами.

Уже в пожилом возрасте Дидро около года провел в России, куда был приглашен Екатериной II и где тщетно пытался убедить российскую императрицу в необходимости прогрессивных реформ, которые содействовали бы образованию «третьего сословия» как социальной силы.

Библиотека "Руниверс"

В Петербурге он был избран почетным членом Академии Наук и Академии Художеств, но не смог добиться переиздания своей «Энциклопедии» в полном и неурезанном виде, на что первоначально рассчитывал.

Материалистическая картина природы, описываемая Дидро, имела ряд особенностей, несколько отличавших ее от той картины, которую давала «Система природы». Материи присуще постоянное беспокойство, «всеобщее брожение», всякое тело «полно действия и силы» (34, 1, 358). Идея самодвижения материи была у Гольбаха, но Дидро осмыслил ее во всем возможном для тех лет объеме содержания и подчеркивал динамизм природы в еще более ярких формулировках, чем это делал в свое время Лейбниц (см.: 46, гл. 7, § 3).

Движение материи, состоящей из молекул и атомов, рассматривается Дидро через призму действующих в ней сил. Он различает три вида последних,— тяготение, «внутреннюю силу» молекул и молекулярные взаимодействия, но второй из этих видов обладает неисчерпаемым многообразием вследствие индивидуальной специфичности каждой из молекул и неисчерпаемости ее свойств. Мысль о неповторимости и своеобразии молекул и атомов формулировалась философом образно, сжато и без претензии на точность выражения, поскольку эта мысль требовала в дальнейшем, что хорошо сознавал Дидро, экспериментальных исследований и уточнений. Все молекулы «гетерогенны», каждая из них на свой особый манер «уклоняется» от прежнего положения.

Дидро указал на диалектическую связь неживой и живой природы. Уже в самых тонких структурах материи есть зачатки тех свойств, которые впоследствии разовьются в психическую жизнь, мышление. Одним из существенных свойств молекул является «глухая» чувствительность как особая форма внутренней молекулярной силы, а значит и движения молекул (см.: 32, 2, 224). Когда в «Сне Даламбера» один из участников диалога задает вопрос «Камень чувствует?», то следует бескомпромиссный ответ «А почему бы и нет?». Здесь содержалось указание на *общую гипотезу,* глубине и плодотворности которой отдал должное В. И. Ленин. Согласно данной гипотезе, нельзя понимать ответ Даламбера буквально. У молекул неорганических тел чувствительность «потенциальная», «инертная», «глухая», «тупая», она подобна «живому оцепенению», вроде того «сна без сновидений»,

Библиотека "Руниверс"

который приписывался Лейбницем низшим монадам. В этих соображениях Дидро, несколько напоминающих гилозоизм, но отнюдь не тождественных ему, сквозит предположение о том всеобщем свойстве материи, которое Ленин назвал отражением и которое в наше время исследуется между прочим и в кибернетическом плане. Несогласие Дидро с наивным гилозоизмом видно из того, например, что он квалифицирует мышление как особую модификацию развитой материи (см.: 33, 86)[1].

И вообще идея развития близка Дидро: в «Сне Даламбера» мудрый философ вещает о том, что все находится не только в непрерывной взаимосвязи и в неустанном изменении, но и в развитии, органические виды имеют историю своего становления и переходят друг в друга (см.: 33, 124). Мы найдем у Дидро в вопросах биологической эволюции и вариации на темы Эмпедокла и Ламетри об относительной самостоятельности органов и о их естественном отборе, и предвосхищение идей Ламарка о наследовании приобретенных и упражняемых признаков, и гениальные фантазии о «прививках» молекул друг другу и организмах как «республиках». Диалектические положения встречаются у философа довольно часто, потому что это не разрозненные и случайные высказывания, а тезисы, составляющие живую ткань мировоззрения. Вся природа — единый деятельный мир, она постоянно находится «за работой» (33, 160). Вселенная — это «сложное тело, подверженное бурным переменам... это быстрая смена существ,... сталкивающихся друг с другом и исчезающих...» (34, 1, 255). Всюду, в том числе в органическом мире, происходят действия и противодействия (см.: 33, 156). Тем более не является исключением общество, где «пожирают друг друга сословия» (33, 228), как это ярко отражено в памфлете «Племянник Рамо» (1779).

Теория познания Дидро несколько отличалась от соответствующих воззрений Гельвеция. Между ними возникла полемика, и уже на склоне лет Дидро написал «Систематическое опровержение книги Гельвеция „О человеке“» (1774)[2]. Это не было опровержением в собст-

---

[1] Однако Дидро не видел принципиального различия в том, что «способность ощущения есть всеобщее свойство материи или продукт ее организованности» (33, 150).

[2] В этой работе Дидро спорил и с Руссо, но уже по проблемам философии истории и политики. Он был противником уравнительст-

Библиотека "Руниверс"

венном смысле слова, — обоих философов их взгляды более роднили, чем разделяли. Но налицо была действительная разница в подходе к проблеме соотношения наследственности, внешнего чувственного опыта и мышления.

Дидро выступил против сведе́ния Гельвецием мышления к чувственной деятельности, а также против абсолютизации им роли среды и воспитания в развитии ребенка, при которой воздействие унаследованных черт характера и природных задатков сводилось на нет. «Физическая чувствительность вне мышления, — писал Дидро,— есть условие всех действий человека, но далеко не единственный их мотив» (32, 2, 101). Что же касается роли среды, то «уроки воспитателя не имеют никакой цены по сравнению с уроками природы» (35, 2, 162). Дидро имеет в виду, что никоим образом нельзя сбрасывать со счетов анатомо-физиологические особенности человека, и природа важнее воспитательного воздействия среды, тем более что и сама среда есть продукт природы! Дидро не отрицает влияния внешней среды на человека, но считает его опосредованным, не столь прямолинейным, как это предполагал Гельвеций. Впрочем, в споре Дидро с Гельвецием кое в чем был прав и второй,— в особенности тогда, когда речь шла уже не о природной, а о политической среде, роль которой Гельвеций проанализировал гораздо более подробно, чем его оппонент, набросав даже своего рода эскиз учения об общественном сознании.

Вопрос о взаимодействии ощущений и мышления для Гельвеция почти не существовал, так как качественному различию между этими двумя видами познавательной деятельности он не придавал значения. Для Дидро это реальная и существенная проблема, ибо суждения нельзя свести к «чувствительности», а последняя нуждается в контроле со стороны ума и экспериментов. В этом смысле он писал о «трех главных способах изучения»,— наблюдении, размышлении и опыте. Но Дидро понимал мыслительную деятельность все же упрощенно, в духе элементарной Локковой комбинаторики, и об абстракциях иногда высказывался довольно пренебрежительно.

ва, а в статье «Политический авторитет», помещенной в «Энциклопедии», даже более сильно, чем Руссо, высказался в пользу народного суверенитета, имея в виду, что подлинная справедливость возможна только при республиканской форме правления.

Библиотека "Руниверс"

Правда, он считал недопустимым нарушать законы формальной логики и во втором «Добавлении к «Философским мыслям» иронически писал, что соглашаться на какую-нибудь аналогию между человеческим и вечным разумом, который есть бог, а в то же время полагать, что бог требует пожертвовать человеческим разумом,— это значит считать, что бог хочет и не хочет одновременно.

При всей схематичности теории познания Дидро, она отличалась непреклонной убежденностью ее автора в познаваемости мира и остроумной критикой субъективного идеализма Беркли (см., например, его «Разговор Даламбера с Дидро»), которую высоко оценил Ленин.

Этика и эстетика Дидро

В этику французских материалистов-просветителей Дидро не внес большого вклада, но в «Племяннике Рамо», «Монахине» (1760) и «Жаке-фаталисте» (1773) показал паразитизм и цинизм аристократической среды, обличил нравственный упадок служителей церкви и лицемерие их морали, подметил некоторые этические антиномии. Дидро был сторонником утилитаризма, основанного на принципе общественной пользы, но это учение во Франции гораздо более подробно было разработано Гольбахом, а в особенности Гельвецием. Зато значительный след оставил Дидро в эстетике.

Философские проблемы искусства были для Дидро составной частью его просветительской деятельности. Он обрушился на дворянско-аристократическое искусство XVIII в., основанное на принципах эпигонского классицизма, а затем и на упадочных вкусах манерности и жеманности. Как академическая рутина, так и пустой блеск и развращенность аристократического рококо нашли в лице Дидро своего строгого и непримиримого критика.

В «Трактате о прекрасном» Дидро еще не оставил попыток найти абстрактную формулу красоты и здесь чувствуется влияние Шафтсбери, но на протяжении 50-х гг. он все более становится на реалистические позиции (см.: 19, гл. 3). Жанровые полотна Шардена и Греза и собственные пьесы Дидро, прославляющие добродетели буржуазного быта, соответствовали его требованиям отражения средствами искусства жизни «третьего сословия» и «нравоучительного» его воздействия на окружающих. Но вскоре Дидро уже не смог удовлетвориться узкими горизонтами «мещанской драмы» и сентиментальной живописи: «чувствительность, доведенная до предела, более

Библиотека "Руниверс"

не разбирает; все без различия волнует ее» (35, 6, 270). Искусство обязано показать в окружающей действительности существенное и через обобщение чувственного опыта возвыситься до состояния путеуказательницы людям в изменении их жизни.

По мере нарастания революционной ситуации, в 60—70-х годах симпатии Дидро завоевывает искусство, пронизанное высокими гражданскими мотивами, мужественное и героическое. Он приветствует революционный классицизм Давида и требует от художника, чтобы он заставил зрителя трепетать, плакать, волноваться и прежде всего возмущаться и уже только в последнюю очередь развлекать. Резко отвергая мелкое, безыдейное искусство, он обращается теперь к живописцу и писателю с политической программой, требуя, чтобы он заклеймил пользующийся счастьем и почетом порок, пригрозил тиранам и предугадал приговор потомков (см.: 35, 6, 253). Дидро подымается до революционного пафоса и жаждет от искусства изображения уже не только типического, но и «исключительного», как бы предвосхищая установки будущего революционного романтизма.

Несколько слов о знаменитом «Парадоксе об актере» (1773) Дидро, который не раз был истолкован в извращенном смысле, как свидетельство будто бы враждебности мыслителя к реалистическому сценическому искусству. На самом деле, обращенное к актеру требование Дидро, чтобы он избегал стихийного переживания требуемых по пьесе чувств и не вел себя так, как ведут себя люди в жизни, может сбить с толку современного нам читателя, создав у него об эстетике Дидро превратное мнение. Подлинный смысл советов Дидро актеру был связан с его просветительской философией. Отдавая себя во власть индивидуальных и необузданных порывов души, актер может удачно сыграть раз-два, не более. Чтобы постоянно воздействовать на зрителя, надо продумать и выпестовать в себе внутренний образ, соответствующий правде жизни, дать ему сформироваться и уже затем целеустремленно и собранно донести его до всех присутствующих. Высокий революционный пафос требует не только силы и мощи, но и самодисциплины и разумной сдержанности. Исполнители драматического произведения должны подчинить себя задачам воплощения целостного замысла автора в его разумной сущности. Дидро указывает также на то, что и актер причастен к твор-

Библиотека "Руниверс"

ческой деятельности, и он есть художник, причем он должен на сцене избегать натуралистической стихийности. В «Парадоксе об актере» чувствуется и полемика Дидро с сентиментализмом Руссо и отрешение его от своего собственного прежнего увлечения слезливыми и трогательными, но неглубокими произведениями драматургии и живописи.

Но все эти идеи были выражены в «Парадоксе об актере» туманно, не адекватно. Метафизический разрыв между отдельным (индивидуальным) и общим (социальным), как и между типическим и «исключительным» («чудесным») еще не был теоретически преодолен. До создания эстетической теории реализма в искусстве было еще далеко.

Несколько слов о Жане Батисте Робинэ (1735—1820). В его труде «О природе» (1766), в котором были использованы идеи монадологии Лейбница, содержались перекликающиеся с работами Дидро положения о спонтанном развитии изначально чувствующих частиц материи («анималькул»). Учение Робинэ носило деистическо-гилозоистский характер.

Гольбах

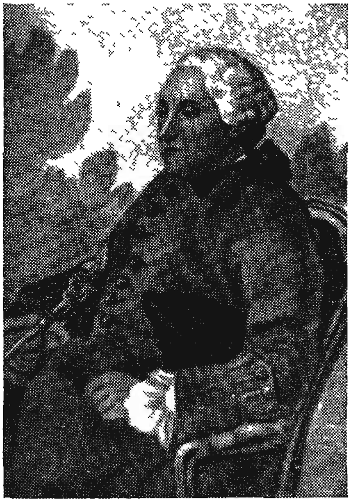
Дидро, как и многие другие просветители, не дожил до бурных дней буржуазной революции во Франции. Поль Анри Гольбах (1723—1789) умер всего за полгода до штурма Бастилии, пережив своих друзей-философов. Он вошел в историю мысли как систематизатор мировоззрения материалистов середины XVIII в. и организатор антирелигиозной пропаганды. Насколько крайним и смелым был он в своих атеистических воззрениях, настолько был он умеренным в политическом отношении и не расстался до конца с иллюзией «просвещенного монарха».

Гольбах родился в Гедельсгейме в Германии, в семье крупного купца, обладавшего титулом барона. Это дало возможность его сыну за счет значительной ренты обеспечить свое независимое существование, целиком посвятить себя философии и публицистике и материально поддерживать своих друзей и соратников. Окончив Лейпцигский университет, Гольбах около 1750 г. окончательно перебрался в Париж, где и жил все дальнейшие годы, открыв для друзей и единомышленников свой знаменитый домашний салон на улице Ройяль-Сен-Рош.

«Система природы» — это его главное сочинение, ставшее программой и основным итогом теоретической

Библиотека "Руниверс"

деятельности энциклопедистов, кредо «философской революции», которая, по выражению Ф. Энгельса, послужила прологом к революции политической. На основе законов природы Гольбах в этой книге, которую называли «библией атеизма», сформулировал принципиальные положения науки об исправлении поврежденного, отошедшего от «принципов разума», феодального общества современной ему Франции. Для этого исправления следует устремить свою возмущенную страсть на познание политического положения страны и сделать отсюда необходимые выводы. В этом смысле можно сказать, что в «Системе природы» был перекинут мост от философии к политике. С 1770 по 1781 г. она была переиздана 13 раз.



Философскую основу «политики», то есть учение о поведении людей в обществе, Гольбах формулирует следующим образом. Прежде всего он дает определение материи, считая, что «по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» (27, 1, 84). Это определение было существенным шагом вперед на пути к философско-научному пониманию сущности материальной субстанции. В данной дефиниции в зародыше содержалось даже указание на противоположность материального (объективного) «нам» (субъективному). Однако оно страдало метафи-

Библиотека "Руниверс"

зической ограниченностью, которая была следствием уровня научных знаний XVIII в.: материальное было отождествлено с вещественным, телесным, чувственно воспринимаемым, и это мешало осознанию Гольбахом философской специфики выдвинутой им дефиниции.

Но путь к этому осознанию и к различению между философским понятием материи и естественнонаучными знаниями о ее строении намечался тем соотношением, которое сложилось между «Системой природы» и «Энциклопедией наук, искусств и ремесел». В первой содержались философские характеристики *всего мира*, вторая описывала вещи и процессы действительности в рамках специальных областей знания, давая тем самым сведения *обо всем в мире*. Наличие в «Энциклопедии» статей на собственно философские темы оттеняло указанное различие, а не затушевывало его. Сам Гольбах написал для «Энциклопедии» 438 статей.

Философская картина природы в главном сочинении Гольбаха строилась на основе механики твердых тел Ньютона, но с исключением деистических предположений и в том числе «божественного первотолчка», или «первощелчка», как иронически называл подобные концепции еще Б. Паскаль. Освобождение от первотолчка заставляло найти источник движения природы в ней самой. Отсюда — знаменитое утверждение Гольбаха, что сама сущность природы состоит в действовании, в связи с чем всплывает знаменитое causa sui (см.: 27, 1, 478 и 502). Вслед за Толандом и Ламетри, Гольбах пишет, что «движение — это способ существования (façon d'être), вытекающий необходимым образом из материи» (27, 1, 463). В сущности это была очень верная формула, хотя Гольбах безоговорочно принимал универсальность механического вида движения и не трактовал движения как изменения вообще. Приходится сожалеть, что до публикации второго издания сочинений Маркса и Энгельса на русском языке термин Энгельса Daseinsweise, прилагавшийся им к характеристике отношения движения к материи, переводился у нас как «форма бытия», тогда как верный перевод — «способ существования [материи]».

Метафизическое истолкование самого движения привело Гольбаха к тезисам, будто в природе нет действительного развития, а все совершается циклично, «по вечному кругу», причем относительно новое возникает только в результате «мировых катастроф». Привело оно

Библиотека "Руниверс"

его и к фатализму, система которого наиболее подробно была разработана именно Гольбахом, а также к отдельным замечаниям, похожим на агностические, вроде того, что человеку не дано знать всего. Эти замечания были в значительной мере вызваны полемикой против схоластического мнимого «всезнания» и нежеланием противопоставлять этому «всезнанию» легковесные гипотезы, но к ним вела и мысль о том, что количество атомов, участвующих своими перемещениями в сложных процессах, необозримо, а жизнь каждого отдельного познающего индивида коротка. Тем не менее концепция всеобщности механического движения в условиях XVIII в. хорошо действовала против идеи божественного творения, религиозных сказок о чудесах и т. п.

Столь же эффективно действовал против религии и Гольбахов фатализм, несмотря на то, что, как мы уже подчеркивали, понятие неотвратимости законов природы не так уже далеко отстояло от представлений о «божьей судьбе». Классические формулировки Гольбаха насчет фатализма широко известны. Приведем только одну из них: «Вечно деятельная природа указывает человеку каждую точку линии, которую он должен описать...» (27, 1, 119).

Трудности и противоречия Гольбахова фатализма указывали на границы метафизического материализма, который в принципе не в состоянии выйти из рамок космической механики «биллиардных шаров» или Броунова движения. Возникновение сознания оставалось при этом не только проблемой, непосильной для современной Гольбаху науки, но и принципиальной тайной на все времена вообще. Во избежание такого финала Гольбах вводит в механическую систему природы допущение, несколько напоминающее предположения Дидро: молекулам присуще какое-то разнообразие, они, подобно «поддельным костям» в игре, ведут себя каждая на свой манер (см. 27, 1, 483), «способ действия каждой молекулы материи необходимым образом определен ее собственной природой, ее особенными свойствами» (см. 27, 1, 490). Гольбах даже пишет, что в основе материи заложена «мертвая ощущающая способность» (27, 1, 143). Но перед нами не разнокачественная «гетерогенность» Дидро, а всего лишь различные схемы однообразного механического движения, только его индивидуальные вариации. В тех же случаях, когда Гольбах как будто пытает-

Библиотека "Руниверс"

ся выйти за его пределы, намечается противоречие этих попыток с его основной явно механистической концепцией и возникают вопросы, не получающие никакого ответа.

Вообще говоря, нельзя обвинять Гольбаха в том, что многие вопросы оставлены им без конкретного разрешения, например,— происхождение человека. Энгельс охарактеризовал такую позицию лидера французских материалистов как вполне оправданную: принципиально отстаивая материализм, он оставил конкретную детальную разработку его более зрелой и мощной науке будущего.

Но был вопрос, который оставить для будущего было нельзя,— это борьба с религией и церковью, в чем Гольбах видел свою главную и непосредственную задачу. Его уже не могла удовлетворить компромиссная «естественная религия» деистов Вольтера и Монтескье. Блестящие антирелигиозные памфлеты Гольбаха были высоко оценены Энгельсом и Лениным, которые указывали, что партии пролетариата следует использовать просветительское движение и его достижения в качестве союзника в борьбе против религии.

Теоретический интерес представляет критика Гольбахом деистических доказательств бытия бога. Факт наличия зла в мире, доставивший столько хлопот Вольтеру, доказывает, по мнению Гольбаха, полное отсутствие божественного провидения и вообще высшего существа. Деспотический феодальный абсолютизм — это колоссальное зло, которое может быть устранено только человеческими руками. Религиозный же гнет есть предпосылка гнета политического. Гольбах приходит к выводу, что деизм не есть религия разума, он противоречит разуму. Выход в свет «Системы природы» привел к размежеванию материалистов и деистов в лагере французского Просвещения.

Система атеистических воззрений была почти одной и той же у Гольбаха, Гельвеция и Дидро. Но некоторые отличия все же имелись. Гельвеций обращал больше внимания на критику политической и идеологической роли церкви, тогда как Гольбах разоблачал прежде всего религиозное вероучение. При объяснении происхождения религии он ссылался не только на случайное столкновение двух «социальных атомов» — глупца и обманщика, но и на страх первобытных людей перед неизвестными, но опасными для них силами. «Боги народов были зача-

Библиотека "Руниверс"

ты посреди тревог»,— говорил Гольбах. Кроме того, он считал, что религия претерпела определенную эволюцию, развиваясь под влиянием особенностей человеческого мышления от фетишизма через политеизм к монотеизму. Основная буржуазно-просветительская ограниченность атеизма Гольбаха заключалась в том, что он считал нежелательным, чтобы от религиозных представлений освободилось простонародье: атеизм не по плечу «толпе» и может, будто бы, привести к социальному хаосу.

Чтобы просветить жизнь людей социальной теорией, надо сделать таковую, согласно Гольбаху, точной наукой, наподобие физики. Дело в том, что духовное зло имеет физические причины (см.: 27, 1, 258) и «все заблуждения людей — это заблуждения в области физики» (27, 1, 62). Для раскрытия истины, состоящей в аналогиях между природой и обществом, следует физику как науку внедрить в психологию (см.: 27, 1, 212).

Если проделать все это, что рекомендует Гольбах, то обнаруживаются три основные закона жизни людей, которые представляют собой экстраполяцию законов механики Ньютона на общество.

Первый из них — это общий принцип эгоизма в человеческой жизни. В соответствии с законом инерции каждое существо стремится сохранить свое существование, причем это эгоистическое стремление повсеместно и совершенно естественно (см.: 27, 1, 308—311). Второй закон обрисовывает способы реализации первого: в соответствии с принципами гравитации, а также действия и противодействия люди «притягиваются» к тому, что для них полезно, и «отталкиваются» от того, что им вредно. Если развить это положение дальше, то оказывается полезным приносить пользу окружающим людям, чем оправдывается и на что опирается *«разумный эгоизм»* (27, 1, 314) [1]. Третий закон человеческой жизни составляет методологическую базу для действия первых двух: всеобщий механический детерминизм движения атомов связывает воедино природу и общество, причем изменение движения происходит в направлении приложенных сил и пропорционально их величине. Поэтому движения даже отдельных атомов сказываются на событиях обществен-

---

[1] Уже Спиноза высказал аналогичное положение — см.: 67, 1, 586.

Библиотека "Руниверс"

ной жизни, но только через посредство других, более многочисленных групп атомов и молекул.

Сразу же могут указать на то, что у Ньютона не было речи об «отталкиваниях», которые были бы антагонистами сил притяжения. Это замечание правильное, но следует иметь в виду, что в физике твердых тел Ньютона в роли зачатков «отталкиваний» выступали сопротивление тел их деформации и инерция покоя. Кроме того, антагонизм двух противоположно направленных сил достаточно ясно выражен в законе действия и противодействия. Гольбах понимает социальное отталкивание как антипатию, а притяжение — как «симпатию», имеющую, впрочем, мало общего с уже известной нам «симпатией» Юма, так как она представляет собой ориентацию на все полезное, а не какое-то изначальное альтруистическое чувство.

Для Гольбаха «моральное», «полезное», «естественное», «здоровое», «социально благое» и «разумное» были тождественными понятиями. Их синонимизация была основана, как уже отмечалось, на стирании различий между обществом и природой. Первая глава «Системы природы» начинается с утверждения, что человек есть дитя природных сил. Неизбежным результатом натурализации, а затем психологизации Гольбахом социальных закономерностей явилось рассмотрение им истории людей через призму неизменного эталона вечной «разумной справедливости», позволяющей безболезненно согласовать личные и общественные интересы людей. Но это был уже метафизический идеализм. Однако в условиях антифеодальной борьбы апелляции к «разуму» и «справедливости» сыграли, как отмечал Ленин, немалую мобилизующую роль. «Система природы» была проникнута ненавистью к феодальным поработителям и тиранам, и Гольбах предупреждает, что мир деспотизма таит в себе семена революции.

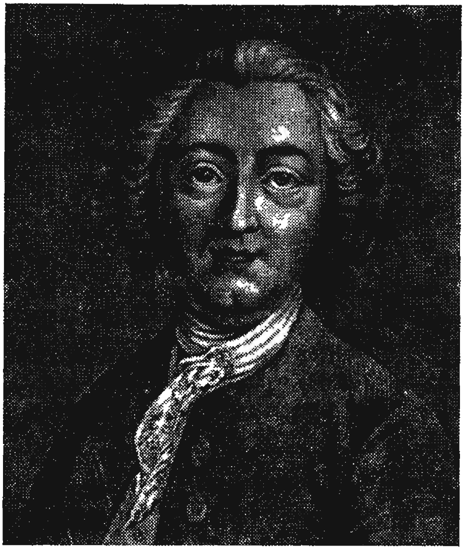
Гельвеций

Подымающую на активный протест роль сыграли сочинения Клода Адриана Гельвеция (1715—1771) «Об уме» (1758) и «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» (вторая из этих книг издана посмертно, в 1773 г.). Эти книги расходились мгновенно, и их неоднократно тайно переиздавали.

Гельвеций родился в семье придворного врача и еще в стенах иезуитского коллежа познакомился с «Опытом

Библиотека "Руниверс"

о человеческом разуме» Локка. Благодаря связям родителей, он получил должность генерального откупщика налогов, — должность очень характерную для позднефеодальной Франции и ненавидимую народом, которого откупщики нещадно обирали. В 1751 г. Гельвеций отказался от этой должности и все последующее время посвятил просветительской деятельности.



Его салон, наряду с кружком Гольбаха, стал одним из центров материалистической философии в Париже. Гельвеций духовно готовил будущую буржуазную революцию, используя при этом все материальные блага старого общества. Сорбонна аттестовала книгу «Об уме» как самую вреднейшую из когда-либо появившихся в печати, и по приговору парижского суда она была сожжена рукой палача. Подверглась преследованиям и книга «О человеке». Если бы Гельвеций дожил до революции, то оказался бы, вероятно, в рядах жирондистов и его, возможно, постигла бы трагическая судьба Лавуазье, которого казнили как откупщика налогов.

Теория познания Гельвеция была в смысле сенсуализма наиболее последовательной, а значит односторонней, что и вызвало возражения со стороны Дидро. Мыслить, по мнению Гельвеция, значит чувствовать. «...Все

Библиотека "Руниверс"

в человеке есть ощущение» (23, 70) [1]. Поэтому Гельвеций — метафизический номиналист (23, 58; 22, 23) [2]. Он занимает метафизические позиции и в некоторых других вопросах, отрицая, например, качественное развитие в природе: «что было, есть и будет» (23, 184), «в природе нет скачков» (22, 269). Определенным шагом на пути включения учения о роли практики в теорию познания было введение Гельвецием в гносеологию «интереса», то есть заинтересованности в определенных познавательных результатах. Если «интерес» объективно полезен человеку, то он стимулирует познавательную деятельность, если же он ориентирован неверно, что происходит, например, под влиянием феодальной политической среды, то ведет к ошибкам (22, 178).

Тем самым теория познания Гельвеция подводила к его этике и социологии. Она указывала на зависимость познания от «интересов», а «интересов» — от верного или же неверного понимания (познания!) своих потребностей и желаний. Философ обращает внимание на то, что естественный человек довольно быстро может склониться ко злу, едва только его стремление к удовольствиям гипертрофируется и побудит его к насилиям и захвату власти (см.: 23, 148 и 214). «Страсти могут сделать все» (23, 118 и 182; 22, 32).

Этика Гельвеция теоретически объясняла подобные ситуации как отход от природной нормы и указывала на способ их преодоления в виде возвращения к этой норме. Под этикой он понимает науку о разумном законодательстве, построенную на принципах социальной физики. Ведь все бедствия народов, полагает он, происходят от незнания моральных истин (см.: 23, 357). Считая, что «...себялюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной морали» (22, 132), Гельвеций строит свою этику, как Локк и Гольбах, утилитаристски, выводя из эгоистического стремления к удовольствию все побуждения и моральные качества людей (см.: 23, разд. II, гл. VII).

Налицо узкий биолого-психологический план анализа. Поэтому Гельвеций столь безапелляционно утверждает: «Физическое удовольствие и страдание — таковы единст-

[1] (23, 70, ср. 50). Ср. его утверждение о том, что то, что непостижимо для ощущений, непостижимо и для ума, — там же, стр. 441.

[2] В XVIII и XIX главах VIII раздела книги «О человеке» он высказывается в пользу Локковой теории обобщения.

Библиотека "Руниверс"

венные истинные движущие силы при всяком правительстве» (23, 77). Но мыслитель хочет утвердить моральный идеал, обладающий высоким гражданским содержанием: норма и критерий добра — общественное благо, а высшая добродетель — патриотизм. Эти положения были впоследствии введены якобинцами в мотивировочные части приказов Конвента, а в «Декларации прав человека и гражданина» появились формулы Гельвеция о свободе личности, о равенстве всех перед законом и о праве частной собственности. Эти формулы сам Гельвеций понимал так, как потом стали их понимать жирондисты, т. е. в либерально-буржуазном смысле, а в «Декларации...» они звучали для разных ее сторонников по-разному.

Как же связать индивидуальный эгоизм с фактом упадка нравов в современной Гельвецию феодальной Франции и с теми гражданскими идеалами, за которые ратовал Гельвеций? Он попытался разрешить эту задачу путем следующей концепции.

При исследовании природы человека и ее проявлений в разных условиях следует пользоваться следующими понятиями: «страсти» и «интересы». Первые — это чувственно и эмоционально окрашенные потребности, превращенные в стремления; вторые — активно осознанные и истолкованные человеком его стремления, отражение и преобразование страстей в уме. Человек есть физическое существо, потребности которого в процессе развития модифицируются в страсти. Ведь в человеке, по мнению Гельвеция, нет ничего изначального, врожденного, все в нем появляется как продукт среды, и даже любить самого себя он учится в ходе удовлетворения своих потребностей через окружающую среду. Влияние природной и в особенности общественной, политической среды всемогуще, и от воспитывающего ее воздействия зависит, *какие* именно и *как* разовьются людские страсти и интересы (см.: 22, 117—119, 145). Развиться же они могут очень по-разному, потому что среда бывает разной. Возникает факт большого многообразия моральных склонностей и оценок, так называемый «этический релятивизм»[1]. Сказывается и то, что потребности преломляются через стремления к удовольствиям, а удовольствия

[1] Прежде всего имеется в виду, что в разных условиях могут процветать различные предрассудки.

Библиотека "Руниверс"

преобразуются в страсти в границах широкого диапазона возможностей: человек обладает способностью гипертрофировать свои желания и страсти, а это в случаях «ненормальной» политической среды происходит весьма интенсивно.

На основании сказанного протекают, по мысли Гельвеция, следующие процессы. В нормальной политической среде, которая соответствует требованиям природы, развиваются естественные страсти, а в среде извращенной появляются и разрастаются страсти искусственные, а отсюда и искаженные «интересы» (22, 56). Например, в деспотическом государстве правитель своим поведением и отношением к окружающим развивает у них страсти и интересы угодничества, лести, обмана и интриганства. Тем самым он портит своих подданных, отравляет им жизнь (см.: 23, 145), но по существу не выигрывает от этого и сам: он может умножить внешний блеск своего двора, но не способен с помощью своих администраторов и военачальников укрепить государство и увеличить его силы, ибо проводимая им политика расточительна и губительна. «Здесь могут уважать лишь низкопоклонство, интриги и жестокость, прикрытые названиями приличия, благоразумия и твердости» (23, 162 и 196). В обстановке лицемерия и интриг еще более портится характер и умонастроение монарха и происходит то кольцевое взаимодействие, которое ведет к расширенному воспроизводству бедствий и несчастий для всего общества. Говоря коротко, плохие политические законы отклоняют всех людей от добродетели и не могут возвратить к ней (см.: 22, 214).

Искусственные, деформированные интересы, коль скоро они возникли, разрастаются и приводят ко все более увеличивающемуся расхождению между ними и тем, что было бы действительно полезно для человека. Представления субъекта о его пользе отклоняются от реальной пользы. Отсюда возникает еще более глубокий разрыв между неверными личными интересами, устремленными к удовольствиям любой ценой, и общественной пользой. Правителя радует блеск и роскошь празднеств, и его вполне устраивают реляции о внешнем благополучии в стране, «потемкинские деревни», но он не намерен проявлять никаких забот о действительном подъеме благосостояния подданных, ибо он убежден в том, что «государство — это я», т. е. сам король. Соответственно

Библиотека "Руниверс"

у тех, кто толпится вокруг трона, искательство и зависть вытесняют в сердцах беспокойство за судьбы государства, происходит «отделение частного интереса от общего» (23, 347). Личные интересы деспотического правителя в особенности противоречат общественным (см.: 22, 359), но бич стяжательства отклоняет от последних и частные интересы его приближенных.

Проблема будущего у Гельвеция

В конце концов это начинают понимать все, и тогда все ищут перемен. В смутной форме Гельвеций намечает здесь черты, присущие революционной ситуации. Как же следует поступить? Вот ответы философа: «Власть, добытая силой и сохраняющаяся при помощи силы,— это такая власть, которую сила вправе отвергнуть. Как бы ни назывался враг народа, последний всегда вправе вступить с ним в борьбу и уничтожить его» (23, 360). И далее: «Всякий народ, стонущий под игом самовластья, вправе сбросить его» (23, 396 и 441). Никаких неясностей не оставляет и притча о корабле, терпящем бедствие в океане, на котором ради спасения пассажиров и экипажа принимается жестокое, но единственно верное решение пожертвовать жизнью одного из путешествующих (см.: 22, 50). Читай: жизнью тирана.

Устранив находящуюся у власти «шайку воров», народ сможет, согласно Гельвецию, установить разумный общественный строй с соответствующими природе политическими законами, которые восстановят гармонию между личными интересами, личной и общественной пользой. Будет установлена республика, в условиях которой «общественное благо — верховный закон» (23, 418), воцарится всеобщее счастье, а накопление имуществ будет приносить людям только благо (см.: 22, 14). В поэме «Счастье» Гельвеций подчеркивал, что в конечном счете личный эгоизм увидит себя принужденным в своих же интересах подчиниться общей пользе,— он поймет, что сама общественная польза слагается из индивидуальных. Философ считает, что прежде, вследствие незнания «мудрых» законов природы, эгоизм каждый раз после свержения угнетателей снова приводил к угнетению со стороны новых узурпаторов, но больше так не будет.

Во всей этой концепции Гельвеций оперировал метафизическими и надклассовыми категориями. Неверным было деление потребностей на «естественные» и проти-

Библиотека "Руниверс"

воположные им «искусственные», отказ от которых возвратит, будто бы, людей к подлинной природе человека и приведет к «золотому веку». Конечно, бывают потребности иллюзорные, как, например, развитые религиозные чувства, а классово-антагонистические общественные отношения можно условно назвать «извращенными», как их назвал (но именно условно!) в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» и в «Немецкой идеологии» Маркс, но не бывает никакого неизменного «естественного» эталона для потребностей, страстей и интересов. Двигаясь в сетке надклассовых понятий, Гельвеций не смог поставить вопроса о расхождении общественных (в данном случае, по сути дела, уже классовых) интересов с общественной пользой, то есть, точнее говоря, с ведущей тенденцией социального прогресса. «Общественная польза», с точки зрения Гельвеция,— это всего лишь сумма «польз» отдельных граждан (см.: 23, 353) [1]. Полагать, что в классово-антагонистическом обществе, а именно таким и оказался идеализируемый Гельвецием капиталистический строй, общие интересы могут сложиться из непротиворечащих будто бы друг другу партикулярных интересов, — это чистейшая утопия. Этот строй на деле принес с собой обострение классовой борьбы, а значит дальнейшее углубление противоречий между частными и общественными интересами.

Гельвеций, как и его друзья — энциклопедисты, оказался во власти всемирно-исторической иллюзии. Общественный строй, пришедший на смену феодальному, не принес с собой той светлой гармонии, которая ожидалась от него. Трезвость корыстного чистогана (Бентам) заменила собой высокие мечтания об «общественной пользе». Как писал Е. А. Баратынский в 1835 г.,

«Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколенья,
Промышленным заботам преданы».

В некоторой мере в учении Гельвеция имелся зародыш более широкого, чем только антифеодального, критицизма. В соответствии с принципом «юридического атомизма», напрямую связывающим отдельных индиви-

---

[1] Ср.: «Никто никогда не способствовал общественному благу в ущерб себе» (23, 205), а также (22, 213).

Библиотека "Руниверс"

дов и общество (см.: 22, 30), он попытался набросать схему исторического развития человечества, в которой рост числа членов первоначально маленькой группы людей и их естественных потребностей ведут к заключению общественного договора, к совершенствованию и изменению форм хозяйствования и т. д. (см.: 22, 184—185). В этой схеме у него наметился набросок политического отчуждения, и этот набросок вышел по своему значению за пределы критики только лишь феодально-абсолютистских отношений. Власть соблазняет, к деспотизму стремятся «все люди» (22, 216), «стать деспотом легко» (22, 218), и устранение одних (феодальных) насильников и тиранов еще не дает гарантии от появления на их месте каких-то других.

Эти выводы движутся у Гельвеция в психологическо-политической плоскости, но социально-экономическую конкретизацию они частично получают у Руссо, который утверждал, что в жизни современных людей единый «общественный интерес» превратился в фикцию. Люди лгут и преследуют только свою личную корысть, а под видом того, что пекутся об «общественном интересе», стремятся лишь набросить ярмо на других лиц. Хотя в этих мыслях Руссо и содержался антибуржуазный момент, это не помешало ему самому выступить с совершенно утопической идеей равенства имуществ.

Но был и иной путь, путь создания качественно иных, пусть пока тоже утопических учений. Он вел от теории познания и этики Гельвеция к социалистическим и коммунистическим утопиям Оуэна, Дезами и Бланки. «Не требуется большой остроты ума,— писал Маркс,— чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д.— и коммунизмом и социализмом... Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными... Развитой коммунизм ведет свое происхождение *непосредственно* от *французского материализма*» (1, 2, 145—146).

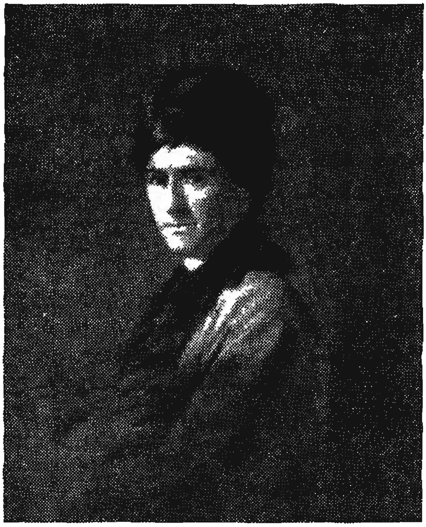
Конечно, Гельвеций не выходил, да и не мог выйти за пределы буржуазных идеалов, но в его концепции буржуазное Просвещение начинает невольно разрушать

Библиотека "Руниверс"

себя: ведь получается, что не само просвещение, а только коренное изменение политической среды может вывести за пределы окончательно изживших себя гнилых реакционных порядков (см.: 22, 126 и 23, 160). Следующий шаг по этому пути сделал Ж.-Ж. Руссо.

Руссо — критик неравенства

Самым влиятельным идеологом демократических сил «третьего сословия» был Жан-Жак Руссо (1712—1778). Родился он в семье женевского часовщика, в молодости долго скитался, не раз меняя профессии и урывками изучая философию. Ему приходилось бывать и бродячим



музыкантом и лакеем, а одно время он служил домашним учителем в семье брата утопического коммуниста Г. Мабли.

В 1741 г. по приезде в Париж Руссо сблизился с Дидро и другими энциклопедистами. Известность принес ему трактат на тему «Способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению или ухудшению нравов?», написанный для конкурса, объявленного ученой академией в Дижоне. Отрицательный ответ Руссо на этот вопрос, продиктованный не только непринятием им культуры французского абсолютизма, но и осознанием глубокой противоречивости дальнейшего социального

Библиотека "Руниверс"

прогресса, не понравился конкурсному совету, и сочинение не получило премии. Но о Руссо заговорили все.

В 1754 г. он написал трактат «О причинах неравенства», а спустя десять лет появились сразу три его книги: «Юлия, или Новая Элоиза», «Об общественном договоре», «Эмиль, или о воспитании». Власти преследуют писателя, в Париже по приговору суда сжигают «Эмиля», и автору приходится искать убежища в Швейцарии. Но ни в Женеве, ни в Берне и Невшателе он не встретил понимания, наоборот, преследования продолжались и здесь. Если в начале сочинения «О причинах неравенства» Руссо хвалил республиканский строй Женевы, то теперь он в «Письмах с горы» выступает с критикой неприглядной практики этого строя, с которой ему теперь пришлось познакомиться на опыте собственных злоключений.

В 1766 г. Руссо попробовал найти пристанище в Англии, куда его пригласил Юм. Но они скоро рассорились, и французский демократ снова возвратился на континент. Произошел разрыв его с просветителями-энциклопедистами. В автобиографической повести «Исповедь», которую он начал писать еще в Англии и продолжал теперь (но так и не окончил), нашли свое выражение все более обуревающие его мизантропические чувства Умер Руссо в нищете и одиночестве в 1778 г.

Якобинцы провозгласили Руссо своим идейным предшественником и предлагали перенести его прах из Эрмонвиля, поместья маркиза Жирардена под Парижем, где престарелый философ нашел приют, в Пантеон. Но перенесение праха состоялось уже после 9 термидора, когда победившие контрреволюционеры стали противопоставлять Руссо не только тиранам-королям, но и «кровопийцам» Робеспьеру и Марату. В годы реставрации Бурбонов прах Руссо и Вольтера не был оставлен в покое и его удалили из Пантеона, куда он возвратился вновь только в середине XIX в.

Руссо был философом истории, моралистом, социологом, педагогом и психологом. Эта разносторонность объясняется тем, что его интересовали все стороны философской проблематики человека, а значит он не мог пройти ни мимо психологии, ни тем более — политики. Главное, что волновало плебея Руссо, был вопрос: как преодолеть вред, приносимый простому человеку социальным неравенством? Этот вопрос беспокоил его иначе,

Библиотека "Руниверс"

чем представителей буржуазии Гольбаха и Гельвеция,— речь шла не только о феодальном, но и о *всяком ином* социальном неравенстве.

Среди видов неравенства Руссо различал физическое, политическое и имущественное (см.: 64, 25 и 101). Первое из них происходит от природы, оно неизбежно, но в первоначальном, естественном состоянии людей сказывается мало. И только в условиях общества, где способности и другие личные качества человека могут более дифференцированно влиять на его будущее, физическое неравенство действует заметнее, но в основном через другие виды неравенства. В политическое неравенство Руссо включал «знатность», т. е. сословное положение, и выгоды юридических привилегий, о которых в статье «О политической экономии» для пятого тома «Энциклопедии» писал, что перед бедняком «заперты все двери». Не меньшее возмущение вызывает у Руссо неравенство имущественное, которое взаимосвязано с политическим: горстка аристократов утопает в роскоши, тогда как масса народа испытывает недостаток в самом необходимом (см.: 64, 108).

Руссо характеризует всю современную ему цивилизацию как плод и источник неравенства, а потому осуждает ее. Этот вывод достаточно прозрачно вырисовывался уже в его конкурсном сочинении, где его нападки на науки доходили до утверждений, что «...наши науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам» (62, 153). Но эти утверждения соответствовали его мнению, что в саму идею Просвещения проникла иллюзия в виде отождествления роста знаний с увеличением мудрости людей, что ошибочно в принципе. Прогресс существует, но он глубоко противоречив.

Проблема отчуждения у Руссо

Идея Руссо о противоречивости прогресса связана с кругом воззрений, которые впоследствии стали называть отчуждением. Если Гельвеций полагал, что во всем виноваты законодатели, издавшие плохие законы, то Руссо считает, что все люди своей совокупной деятельностью привели себя к несчастьям и страданиям. Страсти людей порабощают их и причиняют им зло (см.: 66, 411)[1]. Нечто подобное высказал во «Фрагментах из портфеля одного философа» (1772) и Дидро: на определенном

[1] Соответственно: потребности приводят к рабству (см.: 62, 1, 45)

Библиотека "Руниверс"

уровне своего развития цивилизация обращается во вред людям, выйдя за пределы усилий подчинения природы обществу.

Но на общем и нейтральном по сути дела тезисе «Человек! не ищи иного виновника зла; этот виновник — ты сам» (66, 411) Руссо не останавливается. Он выясняет структуру отчуждения и даже отчасти механизм его развития. Одно из отчужденных состояний было намечено еще в схеме Гельвеция как исторически возникающий разрыв между подлинной пользой и искаженными личными «интересами» людей, который ведет к отчуждению правящих лиц от их подданных и потребностей государства. Кроме этого политического отчуждения, которое, как увидим, находится в центре внимания Руссо, он указывает на отчуждение социально-экономическое (от различий в собственности проистекает зло), моральное (стремясь жить «лучше», люди ввергают себя в нравственное оскудение), психологическое (по мере развития общества людьми овладевает чувство одиночества) и общекультурное (лживость и фальшь проникают в искусство, науку и отношения между людьми).

Все указанные аспекты отчуждения Руссо не субординировал и отличал друг от друга нечетко, хотя вполне можно привести, как мы и сделаем ниже, некоторые характерные примеры из его сочинений. С другой стороны, он чувствовал их внутреннюю взаимосвязь, вызванную взаимодействиями индивидуального и общественного: отчуждение социальных институтов от личного счастья и нравственного призвания человека, внутренний разлад в человеке и его обособление от общества,— все это проявления общего кризиса социального устройства.

Политические и административные установления таят червь отчужденных состояний в самом своем существе. «Те же пороки, которые сделали необходимыми общественные учреждения, сделали неизбежными и те злоупотребления, которым открывают они место» (64, 100). Поэтому отчуждение приобретает форму бюрократических злоупотреблений, хотя ими далеко не ограничивается: «различия политические неизбежно влекут за собою различия, имеющие значение только в частной жизни граждан» (64, 100). Но индивидуальная жизнь правителя имеет значение не частное, а всеобщее, а «все способствует тому, чтобы отнять и справедливость у чело-

Библиотека "Руниверс"

века, воспитанного для того, чтобы управлять другими» (63, 64).

Отсюда развивается моральное оскудение. На смену естественному и не вызывающему возражений моралиста эгоизму, себялюбию (l'amour de soi-même) (см.: 66, 296) приходит извращенная страсть самолюбия (l'amour propre), тщеславного, властолюбивого и кровожадного (см.: 64, 150). «Дикарь живет в себе самом, а человек общежительный всегда вне самого себя; он может жить лишь во мнении других; и одно только это мнение дает ему, так сказать, ощущение его бытия... все сводится к внешности, все становится деланным и притворным, и честь, и дружба, и добродетель, а часто и самые пороки, так как люди открыли в конце концов тайну выдавать и их за особые достоинства... мы имеем теперь, несмотря на всю нашу философию, гуманность и воспитанность, несмотря на все наши высокие принципы, одну только обманчивую и пустую внешность, честь без добродетели, разум без мудрости и удовольствие без счастья... одно только общество и порождаемое им неравенство так изменили и извратили все наши естественные склонности» (64, 107).

Моральное оскудение перерастает в опустошенность личности. «...С какой стороны ни посмотреть — здесь все болтовня, условный знак, пустые слова» (62, 2, 209). Чувствуя себя *двояким* — и свободным и рабом одновременно — человек пытается «возвратиться к принципам», «к себе», к природе, но в условиях извращенной цивилизации это почти невозможно. В «Прогулках одинокого мечтателя» (1776) мы находим описание психологического финала отчужденного одиночества: «Все, что вне меня,— отныне чуждо мне. У меня нет в этом мире ни близких, ни мне подобных, ни братьев. Я на земле, как на чужой планете, куда свалился с той, на которой прежде жил. Если я что и различаю вокруг себя,— то лишь скорбные и раздирающие сердце предметы, и на все, что касается и окружает меня, не могу кинуть взгляда без того, чтобы не найти там какого-нибудь повода к презрительному негодованию или удручающей боли» (62, 3, 575).

И, наконец, всеобщий «разлом» культуры как кульминация отчуждения. Это та картина, которая поразила Сен-Пре, персонажа из «Новой Элоизы», когда он приехал в Париж,— поляризация роскоши и нищеты, показ-

Библиотека "Руниверс"

ной блеск и ставка на внешний престиж, ложь и обман на каждом шагу, бездушность искусства и всеобщая утрата искренности. В «обширной пустыне» современной французской столицы «люди там становятся иными, чем они есть на самом деле, и общество придает им, так сказать, сущность, не сходную с их сущностью» (62, 2, 188—189).

Каков полный смысл этой широкой картины оскудения и отчуждения человека? Этот смысл раскрывается через указание на двойной адрес критики Руссо. В разоблачении им явлений, которые потом Фихте и Гегель назовут отчуждением, переплелись антифеодальные и антикапиталистические мотивы. Из первых у Руссо, идеолога «третьего сословия», вытекают оправдание революционного действия и проект «реставрации» (никогда, впрочем не существовавшей) патриархальной республики с уравненной мелкой частной собственностью. Вторые у того же Руссо, как выразителя чаяний ремесленной городской бедноты, привели к призыву «возвратиться к истокам», бежать от всего социального, рассудочного к естественному, сентиментально искреннему, устремиться от культуры к природе. Роман «Эмиль...» начинается словами о том, что люди, живя в обществе, портят все хорошее, что было создано природой

Соединимы ли были вместе обе эти тенденции, то есть критика феодального и капиталистического отчуждения? Они могли бы быть соединены с качественно более высокой, чем у Руссо, классовой позиции. У Руссо же первая тенденция вела к революционно-демократической политике, а вторая — к совершенно бессильному морализаторству. Поистине, «духовный мир Руссо соткан из противоречий» (6, 9). Стороны этого противоречия жили относительно и временно самостоятельной жизнью, действовали и влияли на читателей и Руссо — политик, и Руссо — моралист. Неудивительно, что паломничество в Эрмонвиль совершили и Робеспьер и (после смерти Руссо) королева Франции Мария-Антуанетта: для первого великий мыслитель был тем, кто оправдал революционное ниспровержение королевского трона, а для второй — тем, кто возвел разочарование в окружающей действительности и тревожное осознание ее ущербности в ранг философского учения и придал «бегству от людей» духовную красоту. Нельзя, однако, преувеличивать относительную самостоятельность сторон противоречия в ми-

Библиотека "Руниверс"

ровоззрении Руссо, — революционно-демократическая сторона была в нем ведущей, и этим определено историческое величие Руссо. Недаром в свой философский роман «Эмиль...», где так сильны были призывы к возвращению к природе, он включил и сжатое изложение идей трактата «Об общественном договоре».

Бесспорно, Руссо идеализировал прошлое, но он не звал буквально *назад*, к тому первобытому состоянию, когда у людей не было ни наук, ни искусств, хотя именно так иронически описал его взгляды Вольтер в письме от 30 августа 1755 г., напоминая при этом, что зло проистекает все-таки не от наук, а от их отсутствия, т. е. от невежества. Идеал Руссо лежал в будущем, правда, иллюзорно им понятом. Но это будущее должно было, по его замыслу, возродить ряд черт прошлого «естественного состояния», хотя он был уверен, что буквально возвращаться к нему и ненужно и невозможно.

«Естественное состояние» у Руссо

Конкретный ответ на вопрос о возникновении социального неравенства и пороков цивилизации Руссо попытался дать в сочинении «О причинах неравенства», которое точно называлось так: «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми». Здесь он, как Гельвеций, пользуется методом робинзонады, рассуждая о том, что должно было произойти с одним — двумя людьми, предоставленными самим себе на большой, но ограниченной необитаемой территории. Между прочим, единственная книга, которую читал Эмиль, была «Робинзон Крузо» (см.: 66, 251). Как «гипотезу» (см.: 64, 98) Руссо выдвигает мысль о первоначальном *естественном состоянии* людей. Это была как бы модель изучения «человеческой природы» вообще, не привязываемая им к строго определенному периоду времени, хотя Руссо и подчеркивал, что точка зрения, будто «естественное состояние всегда может быть найдено в нас самих — и поиски этого образа есть поиски самих себя» (75, 139).

Каковы признаки естественного состояния, по Руссо? Они отличаются от тех, которые ему приписывал Гоббс. Люди были равны в имущественном отношении, а политической жизни в то время не было. Они были свободны, не имели узаконенной частной собственности и жили независимо друг от друга либо совершенно взаимообособленно, либо собираясь в орды,— «свободные союзы» (64,

Библиотека "Руниверс"

71), без взаимных обязательств. Это были как бы «звери» в доморальном состоянии, но имевшие «только истинные потребности» (64, 63), не извращенные будущей социальной жизнью. Человек от природы склонен считать своим то, что находится в его власти (см.: 66, 86), так что у первобытных людей была еще не закрепленная правом и тем более еще не основанная на насилии частная собственность. Образ естественного состояния у Руссо не похож ни на первобытный коммунизм, ни на «войну всех против всех», так как каждый был занят своими интересами, но обходился без раздоров с соседями, поскольку плодов земли хватало на всех.

Утопия естественного состояния Руссо, частичные повторения которой мы найдем у Дидро, Гольбаха и Гельвеция, была надуманной схемой, потому что рассматривалась как некий эталон жизни людей, несмотря на то, что Руссо не предлагал повернуть историю вспять и предать анафеме все без исключения достижения культуры, и не прав был Палиссо, изобразивший в своей пьесе «идеал» Руссо в виде ползающего на четвереньках мохнатого дикаря. Герцен в «Письмах об изучении природы» заметил, что человек имеет свое естественное состояние не позади себя, а в будущем, дикое же состояние для него «самое неестественное». Бесспорно, что замысел Руссо состоял не в том, чтобы от культуры возвратиться к природе и жить «вместе с медведями», а в том, чтобы натурализовать культуру; люди и в будущем «будут уважать священные узы общества...» (64, 130), однако многие характеристики естественного состояния, согласно Руссо, должны, повторяем, стать для них нормой, и уже в этом проявилась спекулятивность его конструкции.

Отношение Руссо к естественному «непросвещенному» состоянию подробнее может быть охарактеризовано так: необходимо не возвращение к грубому состоянию природы, а превращение людей в таких «людей природы», которые способны жить в обществе, но в обществе не современном, а будущем, лучшем, идеальном. И он не отрицает того, что только в обществе люди вполне становятся людьми. Некоторое противоречие обнаруживается все же в отношении Руссо к Просвещению через оценку им того факта, что у первобытных людей не было ни науки, ни искусства, ни развитых моральных понятий. С одной стороны, он проявляет иногда прямо-таки ро-

Библиотека "Руниверс"

мантическую непримиримость к науке, которая вкупе с искусством, как он утверждает, несет с собой роскошь, развращение нравов и пороки (см.: 62, 1, 52—53)[1]. В ответе польскому королю Станиславу Лещиньскому, который подверг критике Дижонский трактат Руссо, мыслитель утверждал, почти как Юм, что человеческий разум настолько слаб, что людям от него больше вреда, чем пользы. Но с другой стороны, в том же ответе Руссо далее пишет, что «лучше» просвещенный, чем грубый злодей. Мы найдем у Руссо и похвалы по адресу Бэкона и Ньютона (см.: 62, 1, 63). Обращает на себя внимание и то, насколько четко, рационально и логично мыслит и рассуждает он сам в лучших своих социологических произведениях. Прогрессивность выхода из естественного состояния и подъема людей к наукам, знаниям, просвещению подчеркнута в трактате «Об общественном договоре», где Руссо «выступает как истинный просветитель» (12, 50).

В наши дни реакционные буржуазные философы истории всячески преуменьшают просветительскую сторону деятельности Руссо, выделяя из двойственной его концепции отчуждения только одно, а именно, проклятия по адресу общества и призывы к индивидуальному соединению с природой. Проблема одиночества, так как ее трактует Руссо, стала ныне в центре их внимания. Но знаменитое его «одиночество» было двойственным, противоречивым. Ведь в нем нашло свое выражение как непринятие им феодального общества, уйти от которого «к природе» — большое счастье, так и возмущение воинствующего демократа этим господствующим феодальным обществом, а затем и протест его против чуждых ему сил. Находясь в одиночестве, Руссо думал о судьбах всех людей «третьего сословия», страдал от этого одиночества и мечтал о средствах возвращения общества к нормальному, здоровому состоянию, а значит и к своему соединению с ним. В годы жизни Руссо революционная ситуация еще не созрела настолько, чтобы его политическая деятельность могла иметь непосредственный успех, и приходилось быть не пророком-агитатором, а пока лишь теоретиком-морализатором, хотя необходимо заметить, что по личным своим качествам Рус-

---

[1] Ср.: «...боже, ... избавь нас от наук и пагубных искусств наших отцов и возврати нам неведение...» (там же, стр. 62).

Библиотека "Руниверс"

со более подходил для второй, чем для первой из этих ролей.

Может быть, вновь и вновь призывая к общению с природой, Руссо в какой-то мере предчувствовал, что возвращение общества к «нормальному состоянию» не даст полного счастья личности,— ведь это «нормальное состояние» не выходило у Руссо из рамок буржуазных представлений. Как бы то ни было, нельзя согласиться с мнением Б. Бачко, что Руссо превращался в деклассированного индивида, который если и мечтал о революционном действии, то только как о чем-то совершенно несбыточном.

«Общественное состояние» у Руссо

Но возвратимся к разбору механизма превращения естественного состояния Руссо в общественное и дальнейших судеб последнего

По мнению мыслителя, способность человека к «совершенствованию (perfectibilité)» и рост народонаселения заставили людей накапливать запасы средств к жизни, изобретать орудия, увеличивающие эффективность труда, перейти к оседлой жизни и понуждать работать на себя также и других людей. Связи между людьми стали более тесными, они смогли перейти к обработке металлов и земледелию.

Среди этого переплетения идеалистических и материалистических положений обращает на себя внимание тезис о том, что изменения в хозяйственных занятиях толкнули людей на введение частной собственности (см.: 64, 81 и 66, 106). Частная собственность стала основой будущего гражданского общества и причиной возникшего в нем имущественного, а впоследствии и политического неравенства. «Демон собственности заражает все, до чего касается» (66, 513). Институт частной собственности привел к противоположности интересов людей, к антагонизму между «богатыми» и «бедными», из которых первые, благодаря своему возросшему могуществу, смогли еще более притеснять и грабить вторых. Таким образом, в период распада естественного состояния и возникновения общественного состояния стала складываться ситуация, похожая на Гоббсову «войну всех против всех» (64, 68).

Государство возникло, по замечательной догадке Руссо, *после* появления социального неравенства. Под предлогом необходимости установить гражданский мир

Библиотека "Руниверс"

«богатые» предложили «бедным» образовать государственную власть, но последним не было смысла отказываться: ведь и им надо было упрочить «спокойствие и удобства» (64, 99), хотя создание государства сулило преимущественные выгоды опять-таки людям богатым. Это соображение Руссо было оценено Марксом как «достойное внимания» (65, 475).

Итак, государство возникло, согласно Руссо, путем соглашения, то есть общественного договора, первой целью которого было обеспечить каждому спокойное использование принадлежащей ему собственности. «...Кроме общественного договора, нет и не может быть никаких других основных законов» (62, 1, 685). Обычно Руссо рассматривает идею общественного договора как регулятивную, толкуя состояние договора то как «молчаливое соглашение», не требовавшее гласного его заключения, то как гипотезу, нужно заметить, идеалистическую по своему характеру, поскольку она предполагает, что уже в прошлом люди строили свои отношения вполне сознательно.

Установленные государством законы признали справедливыми ранее совершенные захваты, но организация правительственной власти создала предпосылки для новых захватов: правители, возомнив себя господами положения, забыли то, что их поставили для охраны свободы и равенства, и попрали законы и справедливость, тем более что в отношениях между государствами прежняя ситуация произвола и не нарушалась. Так установилось «химерическое и призрачное равенство прав» (66, 336), а на деле деспотизм и тирания, то есть состояние политического отчуждения.

Нетрудно заметить, что у Руссо возникает сочетание нескольких отрицаний отрицания: равенство возможностей в естественном состоянии восстановилось снова в виде своеобразного «равенства» всех перед волей деспота, произвол каждого превратился после искажения общественного договора в произвол узурпаторов. Процесс отрицания протекал бы здесь по-другому, если бы действие общественного договора не было столь быстро повреждено: все то лучшее, что имелось в естественном состоянии, и затем было нарушено в момент начавшихся раздоров, должно было быть снова закреплено этим договором. Но произошло иначе, и возникшее в переходный период от природы к обществу неравенство иму-

Библиотека "Руниверс"

ществ было прикрыто декларацией о равенстве всех перед законом, после чего фактическое неравенство имущественного положения людей продолжало усиливаться и углубляться.

Политический деспотизм уже не опирается на право, которое стало бумажной ширмой, а на грубую силу и устрашение, как это произошло в Древнем Риме, где цезаризм покончил с республикой. Но «сила не создает (ne fait pas) права...» (63, 7), а граждане, наоборот, сохраняют полное свое право выступить вооруженной силой против правительства, обнаружившего свое вырождение. Это право народа обосновывалось Руссо через определенное толкование им общественного договора, существенно отличающее его от Гоббса. Договор был заключен, считает он, не между народом и правительством, а всеми членами нации друг с другом, выступившими не как Гельвециев конгломерат социальных атомов, то есть сумма индивидуумов, а как *сообщество сограждан-патриотов*.

Воля сограждан соединилась не механическим и арифметическим способом, как это могло бы получиться согласно учению Локка об общих идеях, а интегрально. Это была не «воля всех (la volonté de tous)», а подлинно «общая воля (la volonté générale)», выражающая общие интересы сограждан, которые их объединяют вместе (см.: 63, 24 и 27). Эта общая воля «всегда постоянна, неизменна и чиста» (64, 90). Она представляет собой неделимый и неотчуждаемый *народный суверенитет* (см.: 64, 21), и правительство получает исполнительную власть из рук народа только в виде поручения, которое оно обязано выполнять в соответствии с народной волей, так что, если оно эту волю нарушает, оно заслуживает насильственного устранения восставшими.

Революционная идея народного суверенитета — центральная политическая мысль Жана-Жака Руссо. Власть в государстве всегда и везде должна принадлежать народу и только народу. «Общая воля всегда права» (64, 26) в принципе, хотя недостаточно просвещенное суждение участвующих в ней и может ее искажать. Но подобное искажение не идет ни в какое сравнение с тем, которое допускают правители-узурпаторы, не пожелавшие признавать своей подотчетности народу. Сила народа должна устранить их силу и вновь восстановить действительное равенство. Общественный договор ре-

Библиотека "Руниверс"

ставрируется в своей изначальной чистоте, «угнетатели подвергаются угнетению. Это — отрицание отрицания» (1, 20, 144). Происходит устранение отчужденных состояний, возвращение на более высоком уровне к свободе и соблюдению естественных отношений между людьми и очищение культуры от всего того вредного и разрушительного, что было принесено насилием поработителей. Происходит своего рода синтез культуры с природой, натурализация первой и подъем к высотам разума второй. Все это,— как отмечал Ф. Энгельс,— были глубоко диалектические идеи.

Социальные антиномии Руссо оказали большое влияние на Канта, а затем на молодого Гегеля. Руссо рассматривал социальное неравенство как исторически преходящее явление и указал на двойственность прогресса, одной из сторон которого всегда оказывается регресс в каком-то отношении и который происходит через цепочку отрицаний отрицания. Все эти положения в том или ином варианте можно обнаружить в «Феноменологии духа» Гегеля.

Политический идеал Руссо

Трактат Руссо «Об общественном договоре» начинался знаменитыми словами: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах» (63, 3). Человек добр, но «я вижу на земле зло» (66, 405),— повторяет он в «Эмиле». Значит, люди должны сбросить оковы, победить зло и обрести свободу. Ведь отказ от свободы «несовместим с человеческой природой» (63, 8). Правда, в качестве нормы у Руссо фигурируют не только вечные принципы «человеческой природы», но и общественное состояние человека, которое еще не было ввергнуто узурпаторами в ярмо рабства и угнетения. Однако это состояние само вытекает из тех задатков, которые уже имелись в «человеческой природе». Поэтому революционная концепция Руссо опирается в конечном счете на базис просветительской философии.

Как же, согласно Руссо, должна быть разумно организована исполнительная власть, временно поручаемая правительству? Он различает три основных и допустимых при неповрежденном общественном договоре формы правления,— «демократию», «аристократию» и «монархию». Два последних из этих терминов нельзя понимать буквально. В «Письмах с горы» Руссо проводил, например, различие между устройством государства и устрой-

Библиотека "Руниверс"

ством правительственной власти, говоря, что государство, в котором правят аристократы,— худшее из всех, но лучший способ правления «аристократический». Очевидно, что речь шла здесь о разных вещах.

Руссо считает, что нормальным политическим устройством может быть только «республика», но этим термином он обозначает «всякое государство, *управляемое законами*, какова бы ни была форма управления» (63, 32. Курсив мой.— *И. Н.*). Форма управления зависит от размеров государства (см. 63, 67). В малых государствах желательна и более приемлема «демократия», т. е. демократическая республика в собственном смысле слова; в более крупных, как, например, во Франции,— «избирательная аристократия», т. е. осуществление исполнительных функций небольшой группой лиц, строго подотчетной народу; в обширных и очень многолюдных — «монархия», то есть передача исполнительной власти в руки одного лица. «Демократия» есть наилучшая из форм, потому что две другие формы легче перерождаются в тиранические, но все три составляют разновидности правления, основанного на общественном договоре, и, пока они не выродились в свою противоположность и свойственная им исполнительная власть не нарушила суверенитета народа, вполне допустима в своих условиях каждая из этих трех форм.

Обойтись же вообще без исполнительной власти как «посредника» между нацией (обществом) и отдельными гражданами невозможно и не нужно. Народ в целом осуществляет законодательную власть путем плебисцита, но все частные вопросы передает на решение своих доверенных лиц. Маркс сделал для себя в этой связи такую выписку из Руссо: если общая воля устремляется на частные объекты, то народ отвлекается от общих целей к частным выгодам и развращается (см.: 65, 482—483; ср. 63, 31).

Итак, концепция общественного договора Руссо отличается от соответствующего учения Гоббса, а также от сравнительно демократических учений Локка и Спинозы своей теорией народного суверенитета, утверждающей право народа на будущую революцию. Не проводя специального различия между обществом и государством, Руссо провел различие между интересами общества (нации) и своекорыстными интересами правителей и объявил первые из них высшим принципом правления

Библиотека "Руниверс"

Руссо привлек к учению об общественном договоре всеобщее внимание; идеи общественного договора от Руссо заимствовали, хотя и в «смягченном» виде, Гольбах, Гельвеций и Дидро. Имелись и расхождения Руссо с ними, и они касались как категоричности претензий к правящим ныне монархам, так и представлений о будущем социальном устройстве, когда принципы и практика общественного договора наконец-то будут освобождены от обмана и искажений.

Каковы в этом отношении представления самого Руссо? В будущем идеальном устройстве будут царить «гражданская свобода» и право частной собственности. Отвергая феодальную роскошь и с неменьшей враждой относясь к богатствам, уже накопленным крупными, вроде Гельвеция, буржуа, мыслитель видит, однако, в частной собственности необходимое условие общественного порядка, процветания, развития культуры, до некоторой степени даже более важное, чем свобода. Характерна сама формула будущего усовершенствованного общественного договора: «Найти такую форму ассоциации, которая защищала бы и охраняла совокупной общей силой личность и имущества каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше» (63, 12). Здесь свобода означает «повиновение закону, предписанному самому себе» (63, 17), это предписание преследует личную выгоду, а, как поясняет Руссо в «Рассуждении о польском правительстве», общественный порядок выгоден людям только постольку, поскольку у них что-то есть и ни у кого — в чрезмерном количестве.

«...Свобода не может существовать без равенства» (63, 44). Это положение Руссо истолковывает в том смысле, что надо уравнять имущества, «сблизить крайние ступени», чтобы не было ни богатых, ни нищих. Он высказывается за мелкую частную собственность, основанную на личном труде в земледелии и консервативных отраслях ремесла и охраняемую от губительного воздействия слишком интенсивного товаро-денежного обращения. Эта мелкобуржуазная утопия Руссо была изображена им в «Новой Элоизе»,— в поместье Кларенс, основанном на почти натуральном хозяйстве, между людьми царят идиллические отношения, хозяева и работники составляют сентиментальное содружество.

Библиотека "Руниверс"

В некоторой степени Руссо чувствовал, что действительность не укладывается в его абстрактные схемы, и в работе об общественном договоре он делает замечание о том, что всякий раз надо на месте выяснять, сможет ли данный народ «вынести» предназначенные для него разумные законы. Когда его попросили написать проекты конституции для Польши и Корсики, он отказался сделать это, поскольку местные условия и там и здесь ему были незнакомы, что как раз и подтверждают сохранившиеся первоначальные наброски этих проектов. Как бы то ни было, из-под пера Руссо вышла только утопия — прогрессивная, поскольку она была антифеодальной, и реакционная, поскольку она не могла учесть существенной объективной тенденции дальнейшего развития, а именно того, что процесс возникновения крупной частной собственности из мелкой буржуазной происходит неуклонно и несет с собой присущие этой форме собственности острые классовые противоречия.

Деистическая философия и эстетика Руссо

Руссо был деистом. Причин деистической ограниченности его воззрений было немало. В данном случае сыграли свою роль и мелкобуржуазная привязанность к патриархальным пережиткам, которая была велика и у многих последователей Руссо, и несогласие с фатализмом и социально-политическими взглядами материалистов из кружка Гольбаха. Руссоистская пропаганда социального равенства встретила критику со стороны участников этого кружка, а он ответил им контркритикой, повторенной и усиленной впоследствии Робеспьером в его речи 21 ноября 1793 г., в которой последний, повторяя штампы обыденного сознания, утверждал, что атеизм аристократичен, а народ убежден в том, что бог рано или поздно покарает угнетателей.

Если деизм Вольтера был «религией разума», то деизм Руссо — «религией чувства», В «Исповеди» Руссо имеется замечание, что Вольтер, пытаясь рационально объяснить наличие зла в мире, верил тем самым больше в дьявола, чем в бога. Деизм Руссо индивидуалистичен, веротерпим и эмоционален, но без участия разума не обошелся и данный вариант деизма: размышление решает, какая должна быть избрана религия, а бога Руссо именует «верховным разумом» (62, 2, 634—635). Впрочем, он отличал разум от резонерства, холодного рассудительства, «машинального благоразумия» (64, 70), вы-

Библиотека "Руниверс"

ше которого будто бы не поднялись Гольбах и его друзья и которое извращает истину. Мысль об отличии разума от рассудка повлияла затем на Канта.

Основное ядро деистических воззрений Руссо характеризуется противопоставлением эмоционально-этического начала теоретически-рациональному, и данная отличительная черта впоследствии и произвела большое впечатление на Канта. Рассудок холоден, и предстоит горячая, страстная борьба за интересы простых людей. В этой связи отношение Руссо к идее бога, как это подметил Юм, отличается от деистического: Руссо необходимо живое *участие* бога в эмоциональной жизни человека, и задолго до Фейербаха он ищет такую религию, которая *обожествила* бы участие индивидуума в жизни всего людского сообщества. В отличие от Спинозы, Руссо базирует свою философию человека не на онтологии и теории познания, а на эмоциональных характеристиках деятельности людей. В этом отношении современные нам «абстрактные гуманисты» зачастую поступают аналогичным образом.

Свою философию Руссо сжато изложил в направленном против Гельвеция «Исповедании веры савойского викария» в IV части «Эмиля...», а также в девятом письме в VI части «Новой Элоизы», где Руссо противопоставляет эти воззрения всем существующим «алчным религиям» (62, 2, 636). Савойский викарий в романе Руссо — это крестьянин по происхождению, бедный сельский священник, который порвал с церковными властями и ушел в горы, отвергнув в результате критической работы своей мысли общепринятые религиозные догмы. Руссо пишет, что он начал с сомнения Декарта (см.: 66, 387), и это подчеркивает В. Ф. Асмус. Впрочем, И. Е. Верцман высказывает не лишенное оснований мнение, что в оценке человеческого разума Руссо был ближе не к Декарту, а к Паскалю (см.: 12, 65). Философское построение Руссо послужило ему оправданием для выдвинутой им «религии человека», о которой в VIII главе трактата «Об общественном договоре» было сказано, что это культ бога без обрядов и храмов, только лишь с моральными обязанностями, к которым добавлен гражданский элемент. Последний состоит в утверждении святости общественного договора и его законов и в вере в вознаграждение справедливых людей и наказание злых в загробной жизни.

Библиотека "Руниверс"

Согласно Руссо, извечно существуют две субстанции — активная (бог) и пассивная (материя) (см.: 66, 413). «...Естественное состояние материи быть в покое... и сама по себе она не имеет никакой силы действовать...» (66, 395), так что в движение и порядок ее приводит бог, который ее, впрочем, не создавал и не в состоянии уничтожить. В своей теории познания Руссо придавал огромное значение эмоциям, развивающимся на основе ощущений (см. 66, 369—370; ср. 64, 165).

«Существовать для нас значит чувствовать» (66, 425), причем чувствуют и животные. Эмоции составляют, так сказать, «чувственный разум» и связаны с врожденным чувством справедливости, которое в свою очередь коренится в естественном себялюбии человека. Над эмоциями надстраивается рассудочное благоразумие, а затем разум, квалифицируемый (к этой квалификации присоединился впоследствии и Кант) как слабая и ограниченная сила, способная, впрочем, подняться до осознания ошибок собственных рассуждений и понимания того, что человек должен будто бы доверять лишь чувствам своего сердца (см.: 66, 286 и 393—394). «...Истинного прогресса разума нет в человеческом роде» (66, 496).

Не без оснований Гельвеций упрекал Руссо, что он распространяет недоверие к разуму и восхваляет тем самым невежество, которое всегда было партнером деспотизма (см. 23, стр. 222, 237 и 243). В «Эмиле...» Руссо заявил: «я ненавижу книги» (66, 250), советовал до 12—14 лет не давать детям читать и считал, что его герой, добродетельный юноша-простак, хотя и должен овладеть кое-какими прикладными, практическими знаниями, никогда не должен знать ни микроскопа, ни телескопа: мышление уже увело раз людей от естественности, и надо помешать ему сделать это снова (см.: 64, 35). Ведь для изучения законов морали (а моральное воспитание Руссо ставит гораздо выше интеллектуального обучения), опирающихся на законы природы, достаточно «углубиться в себя и, заставив умолкнуть страсти, прислушаться к голосу своей совести» (62, 1, 64). У него получается даже, что моральные чувства как бы врождены (см.: 66, 423), и Гельвеций замечает: неужели Руссо не понятно, что все содержание нашего сознания получено из влияния среды?

Когда Гельвеций в 5-м разделе книги «О человеке» упрекает Руссо также и в противоречиях, поскольку

Библиотека "Руниверс"

выведение моральных чувств из врожденной конституции и склонностей души делает излишними всякие апелляции к воспитанию, он, Гельвеций, все же не вполне прав. С точки зрения Руссо, воспитание и общение детей с природой необходимо для того, чтобы пробудить спящие до этого моральные чувства, а на воздействие социальной среды он указывал не раз, хотя обычно только в отрицательном смысле.

Гносеологические воззрения Руссо тесно переплетаются с его педагогическим учением. Если просветители-материалисты доказывали, что человек от природы ни добр, ни зол и все зависит от среды, то Руссо исходит из того, что человек добр, но ему надо помочь развить свою доброту. Под прирожденной «добротой» он понимал некое врожденное сострадание (см.: 64, 56—58), отчасти напоминающее «симпатию» Юма, в соединении с наивным неведением. Устранить это неведение Руссо предлагает путем естественного воспитания в изоляции от дурного общества, «один на один» с природой. Ошибочным было противопоставление им индивидуального общения с учителем воспитанию в коллективе, а тем более обучению в школе, нравственную функцию которого философ не сумел по достоинству оценить. Но, хотя Руссо и придерживается этой педагогической робинзонады, у него были и замечательные прозрения, обеспечившие ему место в истории педагогики нового времени как одного из ее великих реформаторов. Он подчеркнул значение индивидуального воспитания, начинающегося сразу же после рождения ребенка и учитывающего природные особенности разных возрастов, необходимость глубокого уважения воспитателя к воспитуемому и их духовного взаимодействия, неустанно указывал на важность выработки в подростках гражданских добродетелей,— демократичности и патриотизма.

В эстетике Руссо был классическим представителем сентименталистского направления. Искусство должно раскрыть эмоциональный мир человека и приблизить его к природе. «Начнем сначала!» — вот его девиз. Руссо ратовал за изображение естественных и ничем не стесненных переживаний простых и скромных людей, трогательной жизни бедняков. Эти идеи были направлены против придворного классицизма с его холодной условностью и мелочной регламентацией эстетических правил, с его чисто внешним соединением художественного

Библиотека "Руниверс"

и нравственного начал, и объективно несли в себе некоторые черты реализма.

Но иногда Руссо доходил до крайности. Начав с порицания таких театральных представлений, в которых господствует либо напыщенность и шаблонность, либо фривольность, он пришел к отрицанию театрального искусства вообще как якобы по своей сущности развращающего. В письме Даламберу о зрелищах (1758) он мечтает о замене театра народными празднествами. «Что будут там показывать? Если хотите — ничего. В условиях свободы, где ни соберется толпа, всюду царит радость жизни» (62, 1, 168). В годы французской буржуазной революции XVIII в. были предприняты попытки претворить в жизнь этот рецепт Руссо, но ничего положительного из этого не получилось, потому что народному энтузиазму хотели придать форму заранее подготовленных церемоний. И даже торжественное перенесение праха Руссо в Пантеон не оправдало ожиданий,— слишком многое здесь было рассчитано на внешность и было далеко от непосредственности чувств (см.: 12, гл. IV—V).

Учение Руссо проповедовало ненависть к феодальным порядкам и абсолютизму. Герцен писал, что «остроумие Руссо... предсказывает остроты Комитета общественного благосостояния» (25, 3, 313), т. е. революционную диктатуру якобинцев.

Судьбы философии Просвещения во Франции

Вне всякого сомнения, социология Руссо сыграла значительную роль в идейной подготовке Французской буржуазной революции XVIII в. Роман «Эмиль, или о воспитании» постоянно находился на письменном столе Робеспьера. Как и Сен-Жюст и Марат, он считал себя учеником «великого провидца». Влияние теории Руссо сказалось на многих документах революции и на характере аргументации ораторов Конвента и других революционных учреждений.

Третья статья Декларации прав человека и гражданина от 26 августа 1789 г. гласила: «Начало всякого суверенитета по сути принадлежит нации. Никакая совокупность лиц, никакое отдельное лицо не могут осуществлять власть, которая не исходила бы определенно от нации». В наиболее радикальной конституции 1793 г., подготовленной якобинцами, принцип неотчуждаемости народного суверенитета был усилен вытекающим из

Библиотека "Руниверс"

него, согласно Руссо, правом народа на революцию. «Верховный народ есть совокупность французских граждан... Когда правительство нарушает права народа, восстание составляет для каждой части народа самое священное из прав и самую необходимую из обязанностей». Якобинцы ссылались на одно из положений работы «Об общественном договоре», где говорилось, что народ может *заставить* отдельных людей «стать свободным», то есть жить под эгидой договора, как на оправдание диктатуры в интересах демократии и от ее имени (см.: 65, 551—552).

Известно, что в 1793 г. в Конвент было внесено предложение о заключении общественного договора сроком на 30 лет, дабы несогласные с ним покинули пределы Франции. По предложению Дантона было решено считать таким договором конституцию 1793 г., кстати говоря, так и не введенную в действие. Ссылался на Руссо и Робеспьер, когда он вводил культ «Верховного существа», против которого резко возражал соратник Дидро атеист и материалист Нэжон.

Ссылались на Руссо в годы революции и после них многие. Но «руссоизмов» было много и довольно разных, подобно тому как и «вольтерьянство» означало очень разные установки и позиции. Диапазон истолкований учения Руссо простирался от сентиментальной меланхолии и разочарования в людях до утопического коммунизма, ибо, согласно Мабли и Морелли, естественное состояние людей было коммунистическим, как это будто бы (на самом деле не так) разъяснил «бесподобный Жан-Жак». Между прочим, Габриель Мабли (1709—1785), требуя ликвидации частной собственности, полагал, что в XIX в. это осуществить будет крайне трудно, разве что лишь на каком-нибудь малозаселенном острове. Морелли представляет собой загадочную фигуру, о его жизни неизвестно ничего, и до середины XIX в. автором его труда «Кодекс природы, или истинный дух законов» (1755) считали Дидро. Морелли надеялся, что путем просвещения удастся подготовить умы людей к введению аскетическо-уравнительного коммунизма. Эти незрелые идеалы попытался осуществить Гракх Бабёф с помощью заговора кучки революционеров, и он был казнен буржуазией в 1797 г. Бабувисты (Буонаротти, Марешаль, впоследствии Ворцель и др.) также часто ссылались на Руссо.

Библиотека "Руниверс"

Утопический коммунизм конца XVIII в. опирался на авторитет Руссо ошибочно, поскольку Руссо был чужд социалистическим и коммунистическим идеалам. Нужно подчеркнуть, что представители утопического коммунизма XVIII в. были оторваны от широких народных масс и не видели той подлинной социальной силы, которая единственно была бы в состоянии воплотить коммунистические идеи в жизнь. За исключением Сильвена Марешаля утопический коммунизм этого времени не был прочно связан с материалистическими и атеистическими идеями.

Каковы же вообще были судьбы материализма в период Французской буржуазной революции? Левые якобинцы Эбер, Шометт, Нэжон и Марешаль по своим социологическим воззрениям были близки к руссоизму, а по философским — к материализму. Шометт возглавил антихристианское движение 1793 г. за антирелигиозный «культ Разума», который не следует путать с деистическим культом «Верховного существа». После революции материализм во Франции не исчез, но приобрел черты эклектизма и вульгаризации. Жирондисты Кабанис, Вольней и Дестюд де Траси, подвизавшиеся в салоне вдовы Гельвеция, стали на путь ревизии материализма Идеологи буржуазии постепенно все более обращают свои взоры к религии.

Деистом был жирондист Жан Кондорсэ (1743—1794), покончивший самоубийством в тюрьме, куда он был посажен якобинцами. Он известен своим сочинением «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794), в котором продолжил мысль Гельвеция и Сорбоннских лекций Тюрго о постепенном развитии общества на основе развития разума. Среди десяти эпох, на которые Кондорсэ разделил всю историю, девятая соответствовала современной Кондорсэ Франции, а последняя, десятая — будущему капиталистическому строю, идеализируемому им как царство всеобщего счастья и предел развития. Он был первым биографом Вольтера.

Отступил на позиции деизма и Константин Франсуа Вольней (1757—1820), автор труда «Руины, или размышления о революциях империй» (1791), который предвосхитил завоевательные войны Наполеона I, проводившиеся в интересах крупной буржуазии. Что касается Пьера Кабаниса (1757—1808), активно содействовавшего установлению наполеоновской диктатуры, то

Библиотека "Руниверс"

его материализм приобрел вульгарный и возвращающий к Кондильяку агностический характер и стал все более замыкаться в естественнонаучных изысканиях. Прежний антирелигиозный пыл французского материализма стал ему чужд.

Тем более были забыты революционные идеи. «Свобода»,— былой лозунг революционных лет, полностью девальвировался. В начале XIX в. он означал для буржуазии «свободу» эксплуатировать, а для трудящихся — «свободу выбора» быть эксплуатируемыми или же погибнуть от голода.

Американское Просвещение

Проблема ликвидации феодально-крепостнических отношений стояла в середине XVIII в. не только во Франции, но и в целом ряде других стран, и в том числе в Северной Америке, где английское правительство в предыдущем столетии попыталось насадить феодальную систему эксплуатации своих колоний, в которых кроме того постепенно складывались полуфеодальные отношения поселенцев с их рабами-неграми, а из Европы пуритане перенесли сильные феодально-теологические предрассудки в области культуры. Война североамериканцев против Англии за свою независимость в 1775—1783 гг. оказалась прологом к буржуазной революции во Франции и последующим революционным войнам. «...Американская война XVIII столетия за независимость прозвучала набатным колоколом для европейской буржуазии» (1, 23, 9).

В период освободительного движения в Северной Америке сложились своеобразные аналоги двух основных английских буржуазных партий,— виги («революционисты») и тори («лоялисты»). Из среды вигов и более демократических групп выдвинулись крупные мыслители-просветители.

Томас Джефферсон (1743—1826), государственный секретарь США в 1790—1793 гг., а в начале XIX в. и президент, занимался по преимуществу политическими и социологическими вопросами. Хорошо изучив идеологию французского просветительского движения, в период пребывания послом в Париже в самый канун революции, и познакомившись через своего приятеля врача П. Кабаниса с философией Ламетри, а в салоне вдовы Гельвеция — с трудами ее покойного мужа, он пропагандировал на американской почве идеи Локка и Руссо.

Библиотека "Руниверс"

Сам Джефферсон стал развивать деистические взгляды и внес в составленную им Декларацию независимости США (1776) положения в духе принципа народного суверенитета Руссо.

Великим американским философом-энциклопедистом был Бенджамен Франклин (1706—1790), сын бостонского ремесленника-мыловара, работавший сначала типографским наборщиком и усиленно занимавшийся самообразованием. Он посетил Англию, где познакомился с просветителем-социологом Б. Мандевилем, автором «Басни о пчелах» и критиком церковной морали, по возвращении стал владельцем типографии в Филадельфии и развил бурную просветительскую деятельность, организовав первый американский университет. Затем он занялся политикой и был послан с дипломатическими поручениями в Англию и Францию, где познакомился с Вольтером, Дидро, Тюрго, Маратом и Лавуазье. Франклин боролся за полную независимость американских колоний и горячо приветствовал французскую революцию, симпатизируя, впрочем, более жирондистам, чем якобинцам. Тем не менее в якобинском клубе был торжественно выставлен его бюст.

Франклин знаменит своими естественнонаучными исследованиями, особенно в области электричества, заинтересовавшими, между прочим, Юма (это видно по их переписке). В них проявились его материалистические философские взгляды, прикрытые деизмом, и он стремился связать их с практическими задачами жизни. Даламбер и другие его французские друзья говорили о Франклине: «Он низверг с неба молнию и вырвал из рук тиранов скипетр». Духовенство подвергло проклятию изобретенные им громоотводы. В ряде естественнонаучных работ ученый утверждал неуничтожимость материи и ее сил.

Известны экономические исследования Франклина, которого Маркс ценил как одного из провозвестников трудовой теории стоимости и автора определения человека как животного, делающего орудия труда С умеренно просветительских позиций Франклин подверг критике церковную мораль, пользуясь при этом аргументацией в духе «разумного эгоизма», но отделяя эту аргументацию от атеистических выводов, которые казались ему «чрезмерными». Выступал Франклин и в защиту индейцев, а также против рабства негров.

Библиотека "Руниверс"

Самым радикальным американским просветителем был Томас Пейн (1737—1809), родившийся в Англии, но ставший активным публицистом-республиканцем, борцом за независимость североамериканских колоний.

В труде «Права человека» (1792) Пейн призывал перенести французскую революцию в Англию, имея в виду осуществление политической программы жирондистов, к которой примкнул во время своего пребывания во Франции, где одно время был даже членом революционного Конвента. В сочинении «Век разума» (1794) он писал. «...за революцией в системе правления последует революция в системе религии» (3, 2, 151). В отрицании бога деист Пейн, как это видно из его «Века разума» и других сочинений, стоял на позициях, близких к философскому материализму главных энциклопедистов, и даже вызвал упрек со стороны Франклина в атеизме. Пейн обрушился на церковь и высмеивал религиозную телеологию. Социологические его взгляды сложились под влиянием учения Руссо об изначальном равенстве людей и общественном договоре Соратником Пейна был Джоэл Барло (1754—1812), отказавшийся от священнического сана и занявшийся с большим жаром и страстью пропагандой учения о «естественном праве» и материализма Д. Пристли.

По собственно философским вопросам среди американских просветителей больше всего выступал Томас Купер (1759—1839), на которого также оказал большое влияние Д. Пристли Клерикально-аристократическая реакция в Англии преследовала Пристли за материализм и прославление французской революции, разгромила в 1791 г. его дом и лабораторию, и он переселился в Америку. В 1793 г. покинул английскую родину и Т. Купер. Но ханжески настроенные пуритане встретили на американской почве идеи Пристли и Купера в штыки.

В сочинении «Обзор метафизических и физиологических аргументов в защиту материализма» (1831) и других работах Т. Купер критиковал объективный и субъективный идеализм, материалистически трактовал спинозистский монизм. Он отнесся критически к гилозоизму, считая самым естественным рассмотрение мышления как продукта сложно организованной материи. Многое привлекло его в теории познания Локка. В трактате «Об ассоциации идей» (1831) он исходил из того,

Библиотека "Руниверс"

что ощущение — это «движение, вызванное некоторым внешним объектом в чувствительном окончании нерва...» (3, 2, 376). Современная нам американская реакция стремится замолчать материалистическую деятельность Пейна и Купера.

Польское Просвещение

В Европе в эти же годы одним из очагов просветительской философии стала Польша. Это объяснилось не только тем, что польские мыслители конца XVIII в. бывали в Западной Европе и посещали Францию, а Сташиц провел два года в Париже, где лично познакомился с энциклопедистами, но в первую очередь тем, что Польша, феодально-барщинная экономика которой пришла в полное расстройство и которая в конце XVIII в. была разделена феодальными монархиями — Австрией, Пруссией и Россией, находилась в полосе революционного подъема. В стране возникло сильное национально-освободительное движение, которое по своему содержанию все более превращалось в борьбу за буржуазные преобразования.

В начальный период движения во главе его стали слои обуржуазившейся шляхты (польского дворянства), и в конце XVIII в. сложился прогрессивный шляхетско-буржуазный блок. Высшим пунктом в его деятельности было национально-освободительное восстание 1794 г. под командованием Тадеуша Костюшко. Наиболее видными идеологами этого блока были просветители Г. Коллонтай, С. Сташиц и Ф. Езерский.

Философ-материалист, политический деятель и организатор народного просвещения Гуго Коллонтай (1750—1812) получил высшее образование в Кракове, Вене, Риме и Неаполе и был активным деятелем Эдукационной комиссии — первого в мире министерства просвещения. Благодаря стараниям его и собравшегося вокруг него кружка публицистов, прозванного «кузницей Коллонтая», в Польше была принята Конституция 3 мая 1791 г. Спустя три года он стал одним из членов повстанческого правительства Костюшко, а после поражения восстания 8 лет томился в тюремном заключении.

В Австрийской крепости Коллонтай написал главный свой труд «Физическо-моральный порядок, или наука о правах и обязанностях человека, полученных из анализа вечных, неизменных и необходимых законов природы» (1794—1808). В этом сочинении, в котором чувствуется

Библиотека "Руниверс"

влияние физиократа Ф. Кенэ, «высшая причина» всех законов природы названа богом, но все внимание автора устремлено на эти законы, причем иногда он и саму природу именует «высшей причиной». Открыто он не отвергал католической религии, что не удивительно, если учесть польские условия жизни того времени.

Наиболее материалистический характер носили мысли Коллонтая в «Подготовительных рукописях» к «Физическо-моральному порядку», где он уделил много внимания изложению сенсуалистической теории познания. Здесь содержались интересные диалектические догадки о взаимодействии потребностей, страстей и познавательных способностей человека. Ощущения и разум,— писал он,— «в действии своем зависят взаимно друг от друга и одно без другого действовать не могут... Мы хотим познать, ибо имеем потребности. Познаем мы, дабы знать, чего нам желать. Ощущения пробуждают в нас потребности, потребности пробуждают желание предмета, а затем познания его» (см.: 87). Мыслитель был убежден в познаваемости мира и утверждал, что человек познает мир по «ступеням» и «то, чего он не знал, позна́ет со временем, и то, чего не знал хорошо, со временем позна́ет лучше» (36, 1, 357).

Коллонтай писал о медленном развитии земной коры под влиянием сочетания различных естественных факторов, используя идея Бюффона и перекликаясь с сочинением Ломоносова «О слоях земных» (1763). Созданная Коллонтаем в тюремном заключении работа «Критический анализ основ истории начала человеческого рода» содержала в себе мысли о том, что и «человеческую природу» нельзя считать неизменной, причем важно не то, каким был человек, а то, каким он должен стать И вот замечательное высказывание: «Образ жизни каждого человека зависит от способа удовлетворения потребностей. В зависимости от степени их удовлетворения создается его моральный характер..» (36, 1, 434).

Деятельность Г. Коллонтая была примером того, как передовая философия выступает в качестве теоретической основы борьбы за национальное освобождение в связи с антифеодальными социальными преобразованиями. Аналогичную роль сыграл и деистический материализм Станислава Сташица (1755—1826). Выходец из буржуазной семьи, он получил солидное образование в университетах Лейпцига и Гёттингена, много путешест-

Библиотека "Руниверс"

вовал и занимался естествознанием. На родине он выпустил несколько сочинений, в которых выдвинул и отстаивал программу буржуазных преобразований страны.

В работе «Размышления о жизни Яна Замойского» (1787) Сташиц связывал теорию патриотического воспитания польской молодежи с просветительским сенсуализмом в учении о познании, а в своем «Введении» к переводу «Эпох природы» Бюффона на польский язык (1786) высказал взгляд насчет тех корректив, которые должен внести в теорию познания факт, что «все взаимно связано на этом свете, все находится в отношениях [друг к другу], ибо нет на свете ничего совершенного» (90, 2, 247), самодостаточного. От «Введения» к специальной работе о геологии Карпатских гор и далее к философско-дидактической поэме «Человеческий род» набрасывал Сташиц грандиозную картину всеобщего прогресса от «неоформленной» материи до человеческих обществ, от камней и плесени до триумфа науки.

В своей трехтомной поэме польский просветитель уличал правителей-насильников, церковь и религиозных мракобесов и вообще феодальные «касты» во многовековых преступлениях против рода человеческого, утверждал, что развитие познания неуклонно сужает рамки религиозных верований. В поэме было немало мест, проникнутых духом историзма: верования, пригодные для первобытных охотников, оказались «недостаточными» для скотоводов и земледельцев; причины возникновения феодальных государств оказались впоследствии и причинами их упадка; новые общественные силы, после того как они закрепили свое положение, превращаются в сильное противодействие дальнейшему прогрессу и т. д. Сташиц, подобно Руссо, приблизился к пониманию противоречивости социального развития и истолковал борьбу «разума» против «невежества» в истории как борьбу угнетенных против угнетателей.

В подготовительном прозаическом тексте к поэме «Человеческий род» Сташиц писал, что все пороки обществ проистекают из неправильного владения землей и прогресс зависит от развития способов ведения хозяйства. Но эти догадки были включены им в состав традиционной просветительской схемы развития разума, которой следовали Тюрго, Кондорсэ и Бюффон Интересно, что он далеко не упрощенно понимал объединение угнетателей и мракобесов в общий лагерь: реакционеры не отгора-

Библиотека "Руниверс"

живаются от знаний, но стараются использовать их в своих корыстных целях и не допустить просвещения народных масс (см.: 54, 27—34).

В плеяде польских просветителей конца XVIII—начала XIX вв. как деятельные ученые и пропагандисты естественнонаучного материализма выделялись братья Снядецкие, Ян и Енджей, профессора Виленского университета. Первый из них занимался астрономией, математикой, филологией и географией. В сочинении «О Копернике» (1802) он подчеркивал независимость законов небесной механики от божественного соизволения, а в работах «О философии» и «О метафизике» порицал всевозможные идеалистические спекуляции. Второй был врачом и химиком. В «Теории органических существ» (первый том опубликован в 1804 г.) он выступил против метафизического преформизма Галлера и других биологов. Не менее прогрессивным было противоположное витализму общее понимание явлений жизни Е. Снядецким. Он определил жизнь как форму динамической связи органической материи с внешней средой, реализуемую через постоянный круговорот веществ и изменения этой формы.

Просветительское свободомыслие в Польше послужило той питательной почвой, на которой развились в стране революционные идеи 30—40-х годов XIX в., обратившиеся, однако, уже к иным философским авторитетам — к диалектике немецких философов Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Немецкое Просвещение

В этом смысле также и само немецкое Просвещение подготовило подъем философской мысли, которая качественно отличалась от всего просветительского мировоззрения XVIII в., в том числе и в Германии.

Классический немецкий идеализм, и в частности учение первого его великого представителя И. Канта, опирался в определенном смысле на проделанный Лессингом и Гердером труд. Моральная интерпретация религиозных проблем, пантеистические и стихийно-диалектические идеи, анализ связи вопросов искусства и нравственности, вера в человеческий разум и ростки историзма,— все это послужило предпосылкой к взлету философской мысли на новый уровень, с которого открылись гораздо более широкие в сравнении с позицией просветителей, горизонты. Проникнутое философской мыслью художественное твор-

Библиотека "Руниверс"

чество Гёте и Шиллера, историософские искания Форстера, Эйнзиделя и Фрелиха, продолжение материалистической традиции Штошем и Кноблаухом (см.: 29, 159—166) не прошли бесплодно для истории философии в Германии XIX в.

На общий характер немецкого просветительского движения сильно воздействовала атмосфера социального компромисса, возобладавшая в германских государствах в конце XVIII в. и определившая направление деятельности раннебуржуазной по своим тенденциям интеллигенции, в том числе дворянского и духовного происхождения. Представители немецкого Просвещения склонились к мнению, что триумфа разума в человеческой жизни достигнуть в скором времени не удастся и путь к нему весьма долог. Они не смогли стать ни материалистами, ни атеистами, и высшим их результатом, к которому они пришли в ходе знаменитого «спора о Спинозе», был не вполне отчетливый пантеизм Лессинга, Гердера, Гёте. В сочинениях двух последних из названных мыслителей наиболее выпукло проявилась диалектическая составляющая их творчества, но то, что было достигнуто в этом же отношении их великим предшественником. Лейбницем, было к этому времени, наоборот, утрачено: лейбницианец Х. Вольф превратил полное движения и жизни учение великого философа XVII в. в засушенную, мертвую схему.

Начало просветительского движения в Германии обычно относят к первым выступлениям спинозистов В. Чирнгауза, Ф. Штоша, Т. Лау и И. Х. Эдельмана, а также к преподавательской и писательской деятельности вольфианцев начала и середины XVIII в. Кульминацией немецкого Просвещения можно считать творчество Гердера и Гёте, а завершающим этапом—выступления Шеллинга и Гегеля против эпигонов просветительства,—так называемых «Berliner Aufklärer» Х. Ф. Николаи и М. Мендельсона. Разбуженные эстетиками Баумгартеном и Винкельманом и литераторами Лессингом, Гёте и Шиллером литературно-художественные потенции немецкого Просвещения влились затем в движение «Sturm und Drang» и претворились уже в иное, романтическое мироощущение. Заметный вклад в него сделали также интуитивисты Гаман и Якоби, увидевшие в Просвещении враждебный себе строй мыслей и идеалов и развернувшие его критику справа.

Библиотека "Руниверс"

Одним из первых крупных немецких просветителей был Готхольд Эфраим Лессинг (1729—1781), который занялся собственно философскими проблемами лишь в сравнительно более поздние годы жизни. Еще будучи студентом Лейпцигского университета, он начал писать пьесы, а в 50-х годах развернул совместно с Николаи и Мендельсоном издание журнала «Письма о новейшей литературе». На страницах этого периодического органа Лессинг выступил против эстетики классицизма, продолжив это направление своей деятельности в «Гамбургской драматургии» (1767—1769), как совокупно была названа серия его рецензий о постановках молодого Национального театра в Гамбурге. В этих статьях, в которых чувствуется влияние Дидро, была развита новая, в основе своей реалистическая, теория драмы, а в знаменитом трактате «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии» (1766), где автор полемизирует с Винкельманом,— оригинальная концепция сравнительной ценности и возможностей различных родов искусства. Лессинг использовал Аристотелев принцип «подражания», но придал ему более ясно выраженный реалистический смысл требования воспроизводить жизнь средствами искусства так, чтобы обобщенно познавать наиболее существенные ее стороны. Но главная задача искусства состоит в том, чтобы содействовать нравственному воспитанию и усовершенствованию человека. В качестве драматурга Лессинг реализовал эти эстетические идеи в пьесах «Минна фон Барнхельм, или Солдатская доля» (1767), «Эмилия Галотти» (1772) и других, а в особенности в философской драме «Натан Мудрый» (1779), где мыслитель возвысил голос протеста против деспотизма, морального притеснения, религиозных и национальных преследований. Гуманизм — вот подлинная религия,— таково главное кредо «Натана Мудрого».

Последние годы жизни немецкого просветителя прошли в схватках с лютеранскими богословами, которые не могли простить Лессингу ни его широкой веротерпимости и светского перетолкования религиозных тезисов, ни его склонности к материализму. Через теорию познания Лейбница, спинозизм и вольтерьянский деизм Лессинг пришел к материалистическому пантеизму, облеченному в схему «религии разума». Мир бесконечно многообразен, и в нем существует много различных «материй», как-то: свет, электричество и магнетизм. «Сколько еще

Библиотека "Руниверс"

может быть других подобных же материй,— восклицает Лессинг,— столь же широко распространенных по всему сотворенному миру!» (5, 3, 53).

Мировоззрение Лессинга нашло свое выражение в фрагменте «О действительности вещей вне бога» (1763) и в сочинении «Воспитание человеческого рода» (1780). Данное произведение было как бы философским завещанием Лессинга,— в нем мыслитель провозгласил неизбежность торжества разума и неуклонность исторического прогресса человечества. Уже после смерти Лессинга была опубликована запись его беседы с Якоби, с которой и начался знаменитый «спор о Спинозе».

Центральной фигурой немецкого Просвещения можно считать Иоганна Готфрида Гердера (1744—1803), который оказал немалое влияние на Гёте, Форстера, Кнебеля и Фрелиха. Как философ он складывался под влиянием идей Лейбница и «докритического» Канта, лекции которого слушал в Кенигсбергском университете, где, кроме того, познакомился со взглядами Ж.-Ж. Руссо. В 60-х годах XVIII в. Гердер приблизился к философскому материализму, а в работе «Исследование о происхождении языка» (1772) изложил свои взгляды по философии языка. Он высказал идеи об историческом развитии языковых феноменов и о единстве языка и мышления уже в самих их истоках и общем их генезисе.

В своем главном произведении «Мысли о философии истории человечества» (1784—1791) Гердер использовал космогоническую теорию Канта и естественнонаучные труды Гёте, но постарался создать свою единую теорию развития вселенной,— исторический процесс происходит, согласно его воззрениям, в таком направлении, что в конечном счете реализует идею «гуманности». Это делается возможным благодаря тому, что история общества есть прямое продолжение эволюции природы, а различные народы в своей деятельности, индивидуализирующей общее, составляют целостную цепь восхождения к наивысшим состояниям.

В первой половине 70-х годов Гердер принял участие в антифеодально-республиканском литературном движении «Sturm und Drang» и в ряде работ, как-то: в сочинении «Об Оссиане и песнях древних народов» (1773) и других, исследовал эстетические проблемы. Он выступил против застывших канонов эстетики классицизма, высказался в защиту реалистического искусства и под-

Библиотека "Руниверс"

черкнул значение народной поэзии в развитии национальных культур. Вообще Гердер сыграл значительную роль в становлении немецкого национального сознания, а в философии — способствовал вызреванию идей диалектики.

В 1776 г. Гердер переселился в Веймар, где вошел в круг друзей Гёте. Он все более склоняется к пантеистической версии спинозизма, а когда Якоби выпустил в свет книгу, в которой напал на Лессингову интерпретацию формулы «бог, или субстанция», то написал работу «Бог. Несколько диалогов» (1787), где рассуждал о совместимости спинозизма с христианством, но по сути дела раскрывал материалистическое содержание учения голландского философа. Отрицая акт божественного творения, Гердер развивал учение о материи на основе заимствованных у Лейбница принципов органической деятельности и развития. «...Мы везде в природе,— писал он,— видим бесчисленные организации, каждая из которых не только в своем роде мудра, добра и прекрасна, но и совершенна... Теперь материя станет для меня не просто явлением в моем идейном мире; внутренняя связь в том целом, которое она собой представляет, будет осуществляться не одними идеями, но действующими силами, присущими ей в согласии с ее природой и с истиной» (см.: 5, 3, 61—62).

Очень близким к материализму Гердер продолжал оставаться и в последующие годы. Он полемизировал с Кантовым критицизмом, написав в этой связи «Метакритику к «Критике чистого разума»» (1799) и «Каллигону» (1800). Рядом своих идей он оказал воздействие на Ф. Шиллера, Шеллинга и Гегеля.

Наиболее глубокие диалектические идеи и к тому же в совершенной литературной форме выразил среди немецких просветителей Иоганн Вольфганг Гёте (1749—1832), великий поэт и мыслитель. Его творчество стало вершиной всего этого культурно-философского течения, а затем далеко вышло за его пределы. Мировоззренческой эволюции Гёте были свойственны многочисленные противоречия. Пытливый и пунктуальный ум ученого-натуралиста, автора «Опыта о метаморфозе растений» (1780) и «Введения в сравнительную анатомию» (1795), сочетался в нем со способностью к вдохновенному поэтическому прозрению и филистерской осторожностью веймарского тайного советника и министра.

Библиотека "Руниверс"

Ни одна из существовавших в те годы в Германии философских школ не покорила Гёте и не вовлекла его в число своих сторонников, хотя всякий пережиток схоластики вызывал в нем безусловное отвращение. Некоторое время он считал себя единомышленником кантианца Ф. Шиллера, но основная линия его мыслей направлялась к материалистическому пантеизму, близкому к гилозоистическим решениям. С 1773 г. Гёте проявляет значительный интерес к Спинозе. Он поет гимн неисчерпаемой, активной и органически развивающейся природе и, подобно Гердеру, стремится соединить учение о субстанции с идеей развития. «Природа!.. В ней все живет, совершается, движется, но вперед она не идет. Она вечно меняется, и нет ей ни на мгновение покоя. Что такое остановка — она не ведает, она положила проклятие на всякий покой... завершение, ему (пантеизму.— *И. Н.*) недостающее, это созерцание двух маховых колес всей природы: понятие о п о л я р н о с т и и п о в ы ш е н и и...» (5, 3, 65 и 67).

В особенности в «Фаусте» (1832), произведении, над которым Гёте трудился около шестидесяти лет, содержится квинтэссенция его диалектического мышления. Перед нами проходит впечатляющая могущественная картина «полярности и повышения» бытия, истории, познания и искусства. Мир един и многообразен (к этой мысли прислушался впоследствии и Фейербах), познание общего возможно только через единичные «прафеномены» и через взаимодействие субъекта и объекта, практики и теории, явления и сущности, ощущений и разума, анализа и синтеза. Меткие и чеканные афоризмы о диалектике единства и противоречия, бытия и ничто, утверждения и отрицания, добра и зла, истины и видимости, вложенные Гёте в уста Мефистофеля, широко известны и часто цитируются. Уже в те годы их охотно ассоциировали с идеями гегелевской логики и феноменологии.

И в «Фаусте» и в других поэтических и прозаических сочинениях Гёте стремился освободить искусство от религиозных оков, глубоко проникая в природу и назначение художественного обобщения и творчества. Всюду у Гёте мы встретим мысли, созвучные Гегелю, но в отличие от последнего Гёте возвышал природу и недвусмысленно принижал религиозную веру. И вообще,— как метко заметил Н. Вильмонт, педантичный дух гегелевской завершенной системы, *«философии итога»* глубоко чужд

Библиотека "Руниверс"

«фаустовской идее» гетевской *философии обретенного пути*, движения к необозримому светлому будущему, бег которого можно остановить только в заветных мечтаниниях.

> «Народ свободный на земле свободной
> Увидеть я хотел в такие дни.
> Тогда бы мог воскликнуть я: «Мгновенье!
> О как прекрасно ты, повремени»[1].

Революционно-демократические идеи Георга Форстера (1754—1794) и утопический социализм Августа Эйнзиделя (1754—1837) уже выходят за рамки собственно просветительской идеологии и философии в Германии конца XVIII — начала XIX вв. Эта философия нашла прямой отклик у представителей классического немецкого идеализма, которые усвоили и приняли некоторые ее мотивы и прежде всего — веру в мощь разума и прогресс.

Но корифеи этого, более позднего, философского движения не только отдавали должное своим предшественникам, но и подвергли их критике. Немецкая философия конца XVIII — первой трети XIX века была чрезвычайно важным этапом в истории европейской и всемирной философии. Она будет подробно рассмотрена в следующей книге.

---

[1] Гёте Фауст. М., 1953, стр. 554.

Библиотека “Руниверс”

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия XVIII в. ушла в прошлое. Высшее ее достижение — просветительский материализм — был «снят» идеалистической диалектикой начала XIX в., с тем чтобы затем быть восстановленным в своих правах уже в новой форме и совсем в иных условиях социально-классовой борьбы.

Но как следовало бы вкратце охарактеризовать вклад XVIII в. в историю философии? Под каким общим «знаком» развивалась передовая философская мысль в Англии и Франции этого столетия? Какие нерешенные проблемы завещала она последующим поколениям?

Нередко можно встретить утверждение, что XVIII век был веком распространения сенсуализма и эмпиризма, подобно тому как XVII век был временем торжества рационализма. К этому добавляют, что с неменьшим правом XVIII столетие должно носить имя века Разума, века Просвещения.

Библиотека "Руниверс"

Во всем этом немалая доля истины, но и достаточно много упрощений. Факт преобладания сенсуалистических теорий познания в XVIII в. так же бесспорен и так же очевидно лежит на поверхности явлений, как и факт господства рационалистических теорий познания в XVII в. Но, с другой стороны, обнаруживается, что сенсуалистическая гносеология вполне уживалась с «рационализмом», если последний рассматривать в более общем и широком смысле: и Локк и Гольбах убеждены в познавательных возможностях человеческого разума и верят в способность человека разумно устроить свою жизнь. Кроме того, граница между XVII в. и XVIII в. в философии довольно условна и в собственно хронологическом отношении: ведь в 1632 г., например, родились и Спиноза и Локк, но они принадлежали к двум различным гносеологическим и методологическим направлениям,— первый из них построил рационалистическую систему, а второй провозгласил «бунт эмпириков» против абстрактного системосозидания.

Проникновение в более глубокий слой идеологических опосредствований приводит к выводу, что не было «единого потока» сенсуализма XVIII в., как не было и «единого потока» рационализма XVII в. Не было и охватывающего оба столетия и распространяющегося на первую треть XIX в. единого и однородного рационалистического оптимизма, который выразился в философии французского Просвещения в виде «естественного права» и ожиданий возвращения людей к «царству Разума», а в абсолютном идеализме Гегеля — в виде провиденциализма Мирового Духа. Основная философская поляризация материализма и идеализма составляла главный нерв теоретической борьбы в философии XVIII в., как и в предыдущем столетии.

Фактом является антагонизм берклианского идеализма и материализма Бэкона, Гоббса и Локка, а также критика, предпринятая по адресу Беркли французскими материалистами и Вольтером. Дуализм Декарта или агностицизм Юма не нарушают, а лишь подтверждают выдвинутое выше положение. Ведь материалистическая «физика» и идеалистическая «метафизика» Декарта сыграли разную роль и имели разную судьбу. По словам Маркса, Декарт «совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*» (1, 2, 140): его физика оплодотворила материализм Гоббса, Ламетри и Дидро, его метафизика

Библиотека "Руниверс"

повела к блужданиям окказионалистов. Двойственную функцию имел и агностицизм Юма. Перефразируя слова Маркса, можно сказать, что Юмова критика причинности и критика понятия духовной субстанции оказались в своих последствиях отделенными друг от друга — первая приобщилась к арсеналу аргументации идеализма, вторая смогла быть использована французскими атеистами в интересах материализма, что они не преминули сделать.

Согласно марксистской историко-философской методологии, следует проникнуть в еще более глубокий слой отношений и связей,— учесть положение и идейные позиции борющихся общественных классов. И тогда обнаруживается, что хотя все рассмотренные нами в этой книге философские учения принадлежат буржуазным идеологам, но были созданы в существенно различных ситуациях жизни и деятельности их класса.

Англия оставила свою буржуазную революцию уже позади, а Франция еще приближалась к ней как к своей главной социальной задаче. В Англии, как писал Маркс в статье о деятельности Ост-индской компании, первая решительная победа буржуазии над феодальной аристократией совпала с наиболее выраженной реакцией против народа. Во Франции еще предстояло свергнуть абсолютизм и дворянство, буржуазия «верила в гармонию интересов, не боялась за прочность своего господства и шла на союз с крестьянством» (2, 27, 77).

Это существенное различие определило переход материалистического сенсуализма Локка в свою противоположность — в идеалистический сенсуализм Беркли и Юма; оно же определило утверждение философии материализма на континенте. Отсюда вытекало и то, что Беркли и Юм изменили «рационализму» в более широком смысле термина,— как убежденности в силе человеческого ума и в будущем триумфе «рационально понятого общественного интереса». Поэтому неправы авторы статьи «Классическая и современная буржуазная философия», отнеся Юма в общий разряд рационалистически мыслящих «интеллектуалов», и тем самым невольно способствуя стиранию основной философской противоположности (см.: 18, 31—32).

Что касается рационализма в более узком, гнесеологическом, смысле слова, то он исчерпал себя в великих системах Спинозы и Лейбница, после которых влачил

Библиотека "Руниверс"

лишь эпигонское существование. Но исчерпал он себя потому, что его посылки, выводы и возможности пришли в конфликт с реальной действительностью, которая в послереволюционной Англии требовала эмпирически проверенного и многообразного научного знания, а в предреволюционной Франции, куда эстафета эмпиризма была передана Локком, требовала резкого разрыва со всем дискредитировавшим себя спекулятивным стилем мышления.

Однако по аналогичной причине должны были исчерпать себя и односторонний эмпиризм и сенсуализм. Более высокий их синтез с рационализмом, выдвинутый как проблема идеалистической диалектикой, а затем, наконец, достигнутый диалектическим материализмом, стал возможен только тогда, когда новым потребностям общественной практики стали соответствовать возможности научного их разрешения. Еще более важный вывод заключался в том, что мечта о возвращении к нормальной «человеческой природе» и тем самым о достижении «царства Разума» оказалась иллюзорной. Разрешить эту проблему коренным образом можно было только с позиций материалистического понимания истории, а сделать жизнь человека подлинно человеческой — только силами того класса, за которым действительно было великое будущее,— пролетариата.

Библиотека "Руниверс"

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения.
2. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений.
3. «Американские просветители». Избранные произведения в двух томах. М., 1969.
4. «Английские материалисты XVIII в.». Собрание произведений в трех томах. М., 1967.
5. «Антология мировой философии в 4-х томах», т. 3. М., 1971.
6. Асмус В. Ф. Жан-Жак Руссо. М., 1962.
7. Беркли Д. Опыт новой теории зрения. Казань, 1912.
8. Беркли Д. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905.
9. Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом. М., 1937.
10. Быховский Б. Э. Джордж Беркли: ретроградный новатор. «Вопросы философии», 1968, № 10.
11. Быховский Б. Э. Джордж Беркли. М., 1970.
12. Верцман И. Жан-Жак Руссо. М., 1958.
13. «Вестник Московского университета. Философия», 1969, № 3, № 4.
14. Войшвилло Е. К. Понятие. М., 1967.
15. Вольтер. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма в двух томах, т. 1. М., 1961.
16. «Вопросы литературы», 1967, № 2.
17. «Вопросы философии», 1970, № 10.
18. «Вопросы философии», 1970, № 12.
19. Гачев Д. Эстетические взгляды Дидро. М., 1936.
20. Гегель Г. В. Наука логики, т. 1. М., 1970.
21. Гельвеций К. А. [Дидро Д.] Истинный смысл Системы природы. М., 1923.
22. Гельвеций К. А. Об уме. М., 1938.
23. Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938.
24. Герцен А. И. Избранные философские произведения. М., 1948.
25. Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1954.

Библиотека "Руниверс"

26. Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. М., 1964.
27. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах. М., 1963.
28. Гольбах П. Разоблаченное христианство. М., 1936.
29. *Гулыга А. В. Из истории немецкого материализма.* М., 1962.
30. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
31. Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика. Метеоры. Геометрия. М, 1953.
32. Дидро Д. Избранные сочинения. М.—Л., 1926.
33. Дидро Д. Избранные философские произведения. М., 1941.
34. Дидро Д. Собрание сочинений. М.—Л., 1935.
35. Дидро Д. Сочинения. М., 1946.
36. «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей». М., 1956—1958.
37. «История философии». М., 1941.
38. Кондильяк Э. Трактат об ощущениях. М., 1935.
39. Корнфорт М. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968.
40. Клаус Г. Введение в формальную логику. М., 1960.
41. Кузнецов В. Н. Вольтер и философия французского Просвещения. М., 1965.
42. Ламетри. Избранные сочинения. М.—Л., 1925.
43. *Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме.* М.—Л., 1936.
44. Локк Д. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1960.
45. Локк Д. Педагогические сочинения. М., 1939.
46. Луппол И. К. Дени Дидро. М., 1960.
47. Момджян Х. Н. Диалектика в мировоззрении Дидро. Сб.: «Век Просвещения». Москва — Париж, 1970.
48. Монтень Мишель. Опыты Книга первая. М—Л., 1954.
49. Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.
50. Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М., 1960.
51. Нарский И. С. Современный позитивизм. М., 1961.
52. Нарский И. С. Философия Джона Локка. М., 1960.
53. Нарский И. С. Философия Давида Юма. М., 1967.
54. Нарский И. С. Философия польского Просвещения. М., 1958.
55. Павлов И. П. Полное собрание сочинений. М., 1951.
56. «Павловские среды». М, 1949.
57. *«Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии* и естествознания (1715—1716 гг.)». Ленинград, 1960.
58. «Польские мыслители эпохи Возрождения» М., 1960.
59. Сб. «Проблема знака и значения». М., 1969.
60. Сб. «Проблемы логики и теории познания». М., 1968.
61. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
62. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. М, 1961.
63. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. М., 1938.
64. Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907.
65. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
66. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании. СПб., 1911.
67. Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957.

Библиотека "Руниверс"

68 «Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского» часть I Киев, 1880
69 «Философские науки», 1967, № 1
70 «Философские науки», 1970, № 1
71 «Философские науки», 1970, № 4
72 Цвейг С Избранные произведения в двух томах М, 1956
73 Юм Давид Сочинения в двух томах М, 1965
74 R Aaron John Locke 2 d ed, Oxford, 1955
75 B Baczko Rousseau samotnosć a wspólnota Warszawa, 1964
76 C Baeumker Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe, «Archivum fur Geschichte der Philosophie», vol XXI (1907—1908)
77 J Bartoš Kategorie nahodileho v dějinach filosofického myšleni Praha, 1965
78 F Copleston A History of Philosophy Vol V Hobbes to Hume Westminster, 1961
79 R Cumberland A Philosophical Enquiry into the Laws of Nature, 2d ed, Dublin, 1750
80 R Descartes Oeuvres, publ par Ch Adam et P Tannery Paris, 1897—1917 Vol VII
81 G Frank The Fate and Freedom, 2d ed N Y, 1953
82 K Jaspers Die grossen Philosophen, Bd I, Munchen, 1957
83 L Kołakowski «Wielki Filozof» jako kategoria historyczna Sb «Fragmenty filozoficzne», Serja trzecia Warszawa 1967
84 W Krajewski Związek przyczynowy Warszawa, 1967
85 Lukacs Geschichte und Klassenbewusstsein Studien uber marxistische Dialektik Neuwied und Berlin, 1968
86 R Reininger Locke, Berkeley, Hume Munchen, 1922
87 Rękopis Archiwum Polskiej Akademii Nauk, N 223, ark 12, 109
88 A Sikora Spotkania z filozofia Warszawa, 1967
89 A Smith Essays on philosophical subjects London, 1795
90 St Staszic Pisma filozoficzne i spoleczne, t II Warszawa, 1954
91 B Suchodolski Rozwój nowozytnej filozofii czlowieka Warszawa, 1967
92 G J Warnock Berkeley London, 1953
93 «The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, ed by A A Luce and T E Jessop» London, 1948
94 J Zeleny Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital» Berlin, Akademie — Verlag, 1968

Библиотека "Руниверс"

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3

Глава I Джон Локк 15

Эпоха и биография Локка (16) Общая характеристика философии Локка (18) Критика теории врожденных идей (20) Концепция человека и педагогика (21) Происхождение опыта (22) Структура опыта (24) Рефлексия (26) Идеи первичных качеств (28) Механика Ньютона и Локк (30) Учение Локка о внешнем мире (33) Понятие материальной субстанции (35) Идеи вторичных качеств (37) Номинальные сущности и проблема отражения (41) Сложные (производные) идеи (43) «Сложенные» идеи эмпирические субстанции (45) «Сложенные» идеи модусы (47) Сопоставление простых идей (49) Образование общих идей (50) Трудности образования общих идей через предшествующую абстракцию (52) Соотношение объема и содержания понятий (54) Дальнейшие трудности (57) Концептуализм Локка (58) Общие трудности теории обобщения (61) Теория абстрагирования Локка и политическая экономия (63) Соотношение номинальных и реальных сущностей (65) Виды познания и виды истинности Чувственное познание (68) Интуитивное познание (70) Демонстративное познание (74) Этика Локка (75) Взгляды Локка на религию (77) Политика и учение о разделении властей (80) Теория общественного договора (81) Экономические воззрения (84) Итоги и судьбы учения (85)

Глава II Джордж Беркли 90

Вехи жизни и деятельности (92) Проблема вторичных и первичных качеств (94) Взаимодействие ощущений (97) Проблема материальной субстанции (100) Проблема образования абстракций (101) Репрезентативная теория абстракций (103) Для идей быть — значит быть воспринимаемым (106) Для душ быть — значит воспринимать (108) В тенетах трудностей и противоречий (110) Проблема единства и непрерывности существования вещей (113) Соотношение берклианства и христианской доктрины (117) В поисках «здравого смысла» (118) Критерии истинности (120) Беркли и математика (123) Приложение математики к естествознанию (124) Беркли и механика Ньютона (128) Проблема причинности (129) Причинность как символизация (131) Расширение прав разума (134) «Сейрис» (134) Этическое учение (136) Общие итоги (138)

Глава III Давид Юм 140

Жизнь и сочинения (141) Юм и французские просветители (143) Социология политика и политическая экономия (144) Опыт и его состав Чувственность и рефлексия (146) Учение об ассоциациях (149) Концепция абстрагирования (153) Проблема субстанции (155) Проблема причинности и ее составные части (156) Существует ли объективная причинность (160) Как возникает убеждение в причинности? (164) Как «спасти» причинность? (167) Оценка учения Юма о причинности (169) Критика понятия личности (174) Критика религии (176) Этика Юма Проблема этического дескриптивизма (180) Эстетика Юма (187) Эволюция взглядов Итоги (191)

Библиотека "Руниверс"

Глава IV. Философия французского Просвещения . . . 194

Просветительский «рационализм» (195). Метод и «природа человека» (199) Взгляд на историю (204) Проблема фатализма (209). Трудности и следствия фатализма (213) Проблема человека и общества (218) Просветительский атеизм (221) Просвещение и революция (223). Вольтер (226) Кондильяк и другие просветители (231) Ламетри (235) Дидро (238). Этика и эстетика Дидро (243). Гольбах (245) Гельвеций (251) Проблема будущего у Гельвеция (256) Руссо — критик неравенства (259) Проблема отчуждения у Руссо (261) «Естественное состояние» у Руссо (265) «Общественное состояние» у Руссо (268) Политический идеал Руссо (271). Деистическая философия и эстетика Руссо (274) Судьбы философии просвещения во Франции (278) Американское Просвещение (281). Польское Просвещение (284). Немецкое Просвещение (287).

Заключение 294

Цитируемая литература 298

Библиотека "Руниверс"

ИГОРЬ СЕРГЕЕВИЧ НАРСКИЙ

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА

Редактор *В. И. Гронда*
Художник *Б. А. Школьник*
Художественный редактор *С. Г. Абелин*
Технический редактор *Р С. Родичева*
Корректор *Б. Л. Афиногенова*

Библиотека "Руниверс"

А—06407 Сдано в набор 7/VI 1972 г Подп к печати 27/XI 1972 г Формат 84×108 1/32 Объем 9,5 печ л Усл п л 15,96 Уч-изд л 16,61 Изд № ФПН—70 Тираж 18 000 экз Зак 428 Цена 74 коп

План выпуска литературы для вузов и техникумов Издательства «Высшая школа» на 1973 г Позиция № 17

Москва, К-51, Неглинная ул, д 29/14, Издательство «Высшая школа»

Ярославский полиграфкомбинат «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Ярославль, ул Свободы, 97

Библиотека "Руниверс"